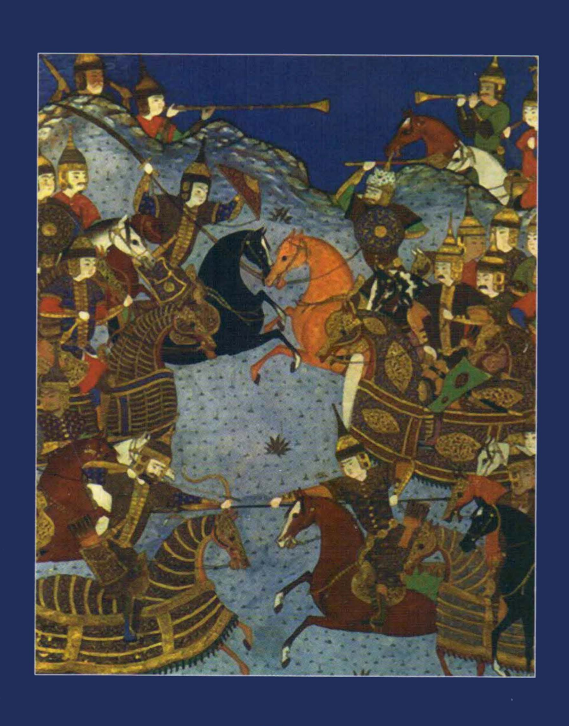
فهمي جدعان

المحنة

بحث في جدليّة الدينيّ والسياسيّ في الإسلام





الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر

المحنة

بحث في جَدَلية الديني والسياسي في الإسلام

فهمي جدعان

المحنة

بحث في جَدَلية الديني والسياسي في الإسلام

الطبعة الثالثة ـ منقحة



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

جدعان، فهمي

المحنة: بحث في جَدَلية الديني والسياسي في الإسلام/ فهمي جدعان.

٤٤٦ ص.

بيليوغرافية: ص ٣٩٩ - ٤١٥.

يشتمل على فهارس.

ISBN 978-614-431-085-4

١. الإسلام. ٢. الإسلام والسياسة. أ. العنوان.

297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الثالثة، منقحة، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة - مكتبة: وسط البلد - ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء - مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

الرياض - مكتبة: حي الفلاح - شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

المحتويات

للمؤلف

* *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Imprimerie catholique (Dar al-mashreq), Beyrouth, 1968.
* *Etude sur la création de la Parole divine*, Université de Paris, 1968.
* *Révélation et Inspiration en Islam' in STUDIA ISLAMICA*, XXVI, (Editions: G-P Maisonneuve-Larose), Paris, 1967.
* *La Philosophie de Sijistani' in STUDIA ISLAMICA*, XXXIII, Paris, 1971.
* *Les Conditions socio-culturelles de la philosophie islamique*, in *STUDIA ISLAMICA*, XXVIII, Paris, 1973.
* *La Place des Anges dans la théologie cosmique musulmane*, in *STUDIA ISLAMICA*, XLI, Paris, 1975.
* *Umma musulmane et Société islamique*, in *POUVOIRS*, (Ed. Presses Universitaires de France), Paris, 1992.
* *Notions of the State in Contemporary Arab-Islamic Writings*, in *ARAB STATE*, Edited by Giacomo Luciani, Routledge, London, 1990.
* *Revealed Text and the Manifestations of Reason: Introduction to Philosophy in Islamic Culture- in The Different Aspects of Islamic Culture*, Volume Five: Culture and Learning in Islam' Edited by Ekmeleddine IHSANOGLU, Unesco Publishing, Paris, 2003.
* *Philosophy in Islam: The Royal Road' in The Different Aspects of Islamic Culture*, Volume Five: *Culture and Learning in Islam*, Edited by Ekmeleddine IHSANOGLU, Unesco Publishing, Paris, 2003.

- نظرية التراث، دار الشروق والتوزيع، عمان، ١٩٨٥.
- أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط ٤، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٠. ط ٥، ٢٠١٤. (٦٨٨ ص).
- المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط ٣، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٤.
- الطريق إلى المستقبل: أفكار ـ قوى للأزمنة العربية المنظورة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦ (٤٥٢ ص).
- الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٧ (٦٠٢ ص).
- رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٢ (٩ بحوث ومقالات، ٤٩٨ ص).
- في الخلاص النهائي: مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة، ط ٢، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢ (٣٢٠ ص).
- المقدس والحرية: وأبحاث ومقالات من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٩ (٤٠١ ص).
- خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، ط ١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٠، ط ٢، ٢٠١٢ (٢٨١ ص).
- تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٤. (٤٦٤ ص).

إشارات وتنبيهات للطبعة الثالثة

لا جديد ذا بال من القول في مشكل (المحنة) منذ أن لحقت بالطبعة الأولى منه في العام ١٩٧٩، الطبعة الثانية في العام ٢٠٠٠، إذ ظلت أطروحة الكتاب الأساسية في «المعقولية السياسية» للامتحان في القول بخلق القرآن صلبة راسخة لم يطلها ولم يتجاوزها أي نظر نقدي أصيل.

وحين استأنف الصديق المرحوم محمد عابد الجابري القول في هذه المسألة في جملة من المقالات الصحفية التي أعاد نشرها في كتاب يحمل العنوان : **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥)، لم يخرج قيد أنملة عما سبق أن قادني إليه البحث في هذا الموضوع، ولم أغلُ في القول حين زعمت آنذاك، أنا وآخرون من النقاد غيري، أن كتاب **المحنة** كان مبدأ ومنتهى المقالات التي أفردها الجابري لهذا الموضوع. أما الملاحظات النقدية المبتسرة التي ساقها أو تلقفها، قبل ذلك أو بعد ذلك، باحثون آخرون في أمر هذه المسألة أو تلك من مسائل البحث الفرعية أو الثانوية فقد صدر الأغلبي منها عن مطلق عشق «الاختلاف» وتعظيم «الصغائر» التي يغلب عليها أن تكون خلافية أو مألوفة، أو عن مطلق الانتصار الاعتقادي المغلق لمذهب مسكون بالمسلّمات الجاهزة أو ضارب في السلفية الضيقة. ومن المؤكد أن وجوهاً أخرى من سوء الفهم والقراءة ترجع الى مقاربة «الحقل» والدخول إليه من نوافذ خلفية، أو

من الاصطناع الصدئ لمفاهيم مستعارة من سياقات ثقافية مختلفة وإسقاطها على سياقات وفضاءات مباينة هي سياقات وفضاءات «المحنة». وفي اعتقادي، برغم كل ما قيل حول هذه المسألة أو تلك من مسائل الكتاب، سلباً أو إيجاباً، أن الغبار الذي علق بظاهر هذه المسائل لم ينل أبداً من الأطروحة الأساسية التي نهض الكتاب بالتدليل عليها والدفاع عنها، وأن الكتاب يظل بالتالي عملاً كلاسيكياً لم يتم تجاوزه بعد. وأنا، بكل تأكيد، سأكون أول من يحتفي بأطروحة جديدة، مخالفة أو مختلفة، تتضافر فيها عناصر الرصانة والموضوعية والنزاهة. ولذا فإنني أحتفظ لهذه الطبعة الجديدة من الكتاب بنص طبعته الثانية، من دون إجراء أي تعديل أو تدخل فيه.

لكنني مع ذلك أحرص على أن أنبه على أمرين:

أولهما ما ذهب إليه دانييل جيماريه، في تقريظه الرفيع للكتاب في **النشرة النقدية للحوليات الإسلامية**، من القول، بعد أن أكد أن أطروحة الكتاب تمثل قلباً كاملاً للبداهات، إنه لا معنى لحشر الفصل الأخير من الكتاب الذي يحمل العنوان «جدلية الديني والسياسي»، في جملة فصول الكتاب؛ إذ هو يخرج عن النطاق التاريخي لمشكلة «المحنة»، وينقل القضية إلى عصر آخر، وفي ذلك ما فيه من «الاصطناع». وجهة نظر. لكنها وجهة نظر مسكونة بهاجس «الاستشراق»، وبتجاهل «حياة» بعض القضايا الدقيقة التي تنتمي إلى الماضي والتراث وتمتلك من المعاني والدلالات والغائيات التي تمتد وترحل إلى الحاضر. وذلك هو على وجه التحديد المعنى الذي سوّغ بقوة المنطق الذي فرض القول الجوهري الذي أبان عنه هذا الفصل الأخير من الكتاب؛ إذ قابل بين حال جدلية الديني والسياسي هناك وبين حالها الآن.

ثانيهما ـ وهو أكثر جوهرية وخطورة ـ يطال ما تعلقت به في السنوات الأخيرة هواجس كثيرين من الباحثين العرب والمسلمين، من الخوض في مسألة «صدئة» هي مسألة «الاختلاف». وهي، في حقيقة الأمر، إحدى المسائل النكدة التي شغلت التاريخ العربي والإسلامي منذ رحيل الإسلام ومنذ تفجر ما نعته طه حسين وهشام جعيط بـ «الفتنة

الكبرى». ويظل كتاب **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** لأبي الحسن الأشعري، أبرزَ الأعلام المبكرة لهذه الملحمة. وحديثاً وضعت أنا نفسي فصلاً حول «المؤتلف والمختلف» في كتابي **الطريق إلى المستقبل**، كما إن كتابي **في الخلاص النهائي** يتقلب في الدائرة نفسها، وكان علي أومليل أيضاً قد كتب **في شرعية الاختلاف**، ومؤخراً وضعت ناجية الوريمي بوعجيلة كتاباً **في الائتلاف والاختلاف**، كما إن دار الحديث الحسنية في الرباط تشدد تشديداً قوياً على الموضوع وتخصه بندواتها وبرامجها والقائمة تطول.

كانت «المحنة» وجهاً للاختلاف قبل أي شيء آخر. ولم يكن «الائتلاف» أو «الاتفاق» ممكناً، لأن المسألة في حقيقتها العميقة وماهيتها الحدية هي مسألة «صراع» بين حدود متناقضة، الحالات المماثلة لها عقيدياً وكلامياً وحديثياً وسياسياً، لا حد لها ولا حصر. وهي في أيامنا كالصراع أو الاختلاف بين الإسلاميين والعلمانيين والقوميين والليبراليين. وقد يمكن أن يتم تضافر أو تلاق أو تفاهم ما بين بعض هؤلاء الفرقاء، لكن بعضاً منهم يأبى ذلك عن سابق قصد وتصميم. ومنذ الانشقاقات الأولى المبكرة في الإسلام إلى يومنا هذا كان الاختلاف لا الائتلاف، هو الأغلبي السائد. وعبثاً نحاول التأليف بين المختلفين لأن منهج التأليف يستند إلى التوفيق المنطقي بين المتناقضات والمتضادات ولا يلتفت إلى مبدأ آخر، حديث، إنساني، «مابعد ـ حداثي»، ما زالت أغلبية المعاصرين تجهله. هذا المبدأ هو مبدأ «الاعتراف»، بشكليه: **الاعتراف المتبادل، والاعتراف الرمزي**. ومع أن النصوص الدينية المؤسِّسة تميل إلى هذا المفهوم، إلا أن التجربة التاريخية المراوغة لم تُلقِ إليه بالاً.

بطبيعة الحال لا يقصد هذا التنبيه إلى مراجعة مستأنفة لمسألة الائتلاف والاختلاف في «المحنة» ـ إذ في اعتقادي مسألة تم حسمها وفق جدلية صراعية قاسية ـ لكن القصد هو أن أنبه على أن هذه المسألة لا يمكن تجاوزها حين يتعلق الأمر بالمتناقضات والمتضادات إلا بالأخذ بفلسفة إنسانية رحيمة، منفتحة. بيد أن «المحنة»، برغم أنها تلقي بظلالها القاسية على المعطيات الواقعية لزمننا الراهن، تظل خارج مرمى فلسفة

الاعتراف، لأنها تنتمي إلى زمن آخر وإلى سياقات تاريخية أخرى لا تقبل الاعتراف بـ «المختلف» ولا الائتلاف معه، لأن استراتيجيات النسبة إلى الضلال أو البدعة أو الكفر أو الزيغ أو الزندقة، قبالة المخالف، كانت هي الأغلبية وكانت هي الحاكمة.

فهمي جدعان
تموز/يوليو ٢٠١٣

(*) يدين المؤلف بالشكر العميق للصديق نواف القديمي لما أبداه من رعاية ودعم واهتمام بهذه الطبعة الثالثة من الكتاب، وللسيدتين لمى زين، وإحسان محسن لِما بذلتاه من وسع صادق في تنقيح هذا الكتاب وإخراجه.

مقدمة الطبعة الثانية

مضى على إخراج هذا الكتاب، في طبعته الأولى، عشر سنين. ومنذ سنين أيضاً نفدت تلك الطبعة. وفي أثناء ذلك كُتبت أشياء عديدة عن «المحنة» ـ وبعضها صدر عن كتّاب كبار. وأبرز الدراسات التي صُنعت حول «المسألة» استند، جملةً وتفصيلاً، إلى معطيات هذا الكتاب، ولم يَجِدْ في شيء عما زعمته الأطروحة الأساسية التي قام عليها هذا الكتاب. وقد نوّه بهذه الأطروحة جملة من الباحثين في الدراسات العربية والإسلامية الكلاسيكية، عرباً وغربيين. وبات التحوّل عنها إلى أطروحة مغايرة أو إلى تفسير علمي آخر أمراً غير يسير. كما إنّ تأكيد الزعم أنها تَقْلب جملة فهومنا للعصر الذي نبتت (المسألة) فيه، فضلاً عن حقيقة (المسألة) نفسها وعن تصوراتنا للعلاقة بين الدين وبين الدولة في التجربة التاريخية الإسلامية، لا يمكن أن يدخل في باب المبالغة والإفراط أو الإسراف.

ولأنّ هذا الكتاب لم يكن كتاباً لفترة أو لزمن أو لموسم ـ إذ هو مما يمكن الزعم أنه كتب «لكل الفصول» ـ فإنّ إعادة طباعته، وقد أصبح إدراكه مطلباً متعذّراً، باتت أمراً ضرورياً. وفي تقديري أنّ الظروف التي خرج فيها إلى النور أول مرة ـ وهي وقائع العام ١٩٩٠ ـ لم تهيِّئ لنفر عظيم من العلماء والمفكرين والباحثين والقرّاء فرصة الالتفات إليه والوقوف عنده بما هو أهل له، على الرغم من نفاد طبعته تلك وعلى الرغم من الثناء الذي خصّه به جميع الذين أتاحت لهم ظروفهم قراءته. وذلك داعٍ آخر لإعادة نشره في إهاب أفضل من ذاك الذي سبقه.

ولست أخفي أنّ للكتاب دلالة «عاطفية» خاصة عندي ـ وموضوعية عند غيري ـ إذ كان في مقدّمة أعمالي العلمية والفكرية التي خُصّت بالتكريم وبها منحتُ (جائزة سلطان بن علي العويس الثقافية) المرموقة في حقل الدراسات الإنسانية والمستقبلية لعام ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧، فجاء ذلك داعياً ثابتاً لإخراجه إلى الفضاء الحيّ وإلى ساحة النور.

وبطبيعة الحال حرصتُ على أن أراجع النص من جديد وعلى أن «أتفقّد» وجوهه المختلفة، فلم أجد ما يوجّه إلى أي تعديل أساسي أو غير أساسي فيه، خلا ما اتصل بإصلاح بعض العبارات أو الكلمات، وإضافة ما سقط من أسماء الأعلام إلى فهرس الأعلام، وما اقتضاه واقع لقائي منذ عهد غير بعيد ببعض النصوص التاريخية التي زادت من معطيات «وقائع المسألة» لكنها لم تغيّر عندي شيئاً من طبيعتها أو دلالتها، فَسُقتها في النص في المكان الذي قدّرت أنه مكانها منه.

وأنا أدين بالشكر لجميع العلماء والباحثين والمثقفين والقراء الذين عبّروا في ما كتبوا أو قالوا أو حدّثوا، عن جميل ثنائهم على هذا العمل وإطرائهم لما حمله من فائدة ومن جدّة في حقل الدراسات العربية، وأرجو أن يلقى، في طبعته المتميّزة الجديدة هذه، حسن الرضى والقبول عند من ستسوقه الأقدار إلى أن يقع بين أيديهم.

والله من وراء القصد، في الأول وفي الآخر.

فهمي جدعان
كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠

مقدمة الطبعة الأولى

تربطني بمسألة «خلق القرآن» صلة وشيجة تعود إلى أواسط الستينيات، إذ كنت اخترتها موضوعاً لرسالتي المتمّمة لدكتوراه الدولة في الآداب بجامعة السوربون بباريس. بيد أنّ «محنة خلق القرآن» لم تشغل في ذلك العمل أيّ حيّز، إذ كان محوره الوجه «الكلاميّ» الخالص للمسألة عند القاضي المعتزلي عبد الجبار بن أحمد الأسدأبادي. أما الوجوه الأخرى للمسألة فلم تُخَصّ إلا بعبارات قليلة جاءت في البحث عرضاً.

ثم إنّ إِلْفي الثابت المتصل بالفكر العربي والإسلامي، الكلاسيكيّ منه والحديث، وتبدّد ثقتي بتفسير الأفكار والوقائع تفسيراً مجرّداً «منزّهاً» منبتّ الصلة عن المعطى المُشَخَّص، وتَقَلْقُل «البداهات» عندي، قد فتحت عينيّ على حقائق كانت غائبة عني، وقادتني إلى طرائق جديدة في فهم مادة التاريخ والتراث ودرسها، ووجهتني إلى رجْع النظر في بعض القضايا المركزية ذات الامتداد العميق في حياتنا التاريخية والفكرية.

ولاح لي أنّ قضية «محنة خلق القرآن» هي واحدة من هذه القضايا التاريخية الكبرى القابعة في كهف الغرابة والليل الطويل، أسْلَمها إليه التاريخ السرديّ الدراميّ، أو التاريخ الذي لا يبعث إلا على السأم والضجر، وأن النظر السديد يقضي بإزاحة الستار عن وجهها وبتجريد دلالاتها البعيدة، لا في إطارها العقيديّ والتاريخيّ المعاصر لها فحسب، وإنما أيضاً في حدود بنية الفكر الدينيّ والسياسيّ الذي يمدّ جذوره في عصور الإسلام الأولى وينشر فروعه في أعصرنا العربية والإسلامية

الحديثة والمعاصرة. فكان من ذلك مشروع هذا البحث الذي عكفت عليه منذ مطلع عام ١٩٨٥ وبلغت به غايته مع مطالع عام ١٩٨٩.

ومع أنّ الأسباب في إعداد هذا البحث وإنجازه قد تعدّدت، إلا أنّه يدين بفضل خاص للصديق العزيز الأستاذ يوسف فان إس، الذي أفرغ الوسع في تيسير إقامتي وعملي بمدينة توبنغن وجامعتها، حيث أمضيت صيف عام ١٩٨٦ بدعوة علمية كريمة من المؤسسة الألمانية للتبادل الأكاديمي (Deutscher Akademischer Austausch Dienst (DAAD))، فأسهم ذلك إسهاماً بالغاً في تقدّم المشروع بخطىً واثقة ثابتة. وقد كان لملاحظات الصديق فان إس، ولما زوّدني به من مصادر ونصوص ولصفو صداقته، يدٌ طيبة في شدّ أزر هذا البحث، تضاف الى أياديه الجميلة على الدراسات الإسلامية بعامة. فحقّ عليّ أن أسدي إليه أوفر آيات الشكر، وأن أعبّر له في هذا المقام عن أصدق مشاعر المودّة والعرفان. وحق عليّ، في المقام نفسه، أن أخص المؤسسة الألمانية للتبادل الأكاديمي ومكتبتَي مدينة توبنغن العامة ودائرة الدراسات الشرقية بجامعة توبنغن بعظيم الشكر وخالص الامتنان.

وفي أثناء ذلك كرمتني الدولة الفرنسية وقلّدتني (وسام سعف النخيل الأكاديمية). ثم شفعت ذلك بدعوة إلى البحث في مكتبات باريس الوطنية والعامة، فأفدت من ذلك، عدة أشهر من عام ١٩٨٧، في استكمال بعض جوانب هذا البحث. وحق عليّ لذلك أن أعبّر عن أبلغ شكري وامتناني لجميع أولئك الذين كانوا سبباً لهذا التكريم، إذ قدّروا جهودي وأعمالي الأكاديمية تقديراً امتدت آثاره إلى هذا العمل الحاليّ نفسه.

ولست أغفل عن ذكر فضل مكتبة الجامعة الأردنية ومكتبة كلية الآداب بجامعة الكويت على هذا الكتاب. فقد أفدت من الأولى في بعض مراحل البحث، وأفدت من الثانية في المرحلة الأخيرة منه، ولم ألقَ من العاملين فيهما، على كثرة ترددادي وإلفي، إلا العون الحثيث واللقيا بالوجه البشير. فلهم جميعاً أوفر الشكر وأجمله.

وأذكر أصدقاء كراماً وضعوا بين يديّ، في بعض أشواط البحث، نصوصاً ومواد جليلة أفدت منها فائدة جمة، وأخص منهم بهذا الذكر

الدكتور إحسان عباس، والدكتور رضوان السيد الذي أشكر له بخاصة تزويدي بمصوّرة من مخطوط نُعَيْم بن حمّاد المروزيّ الموسوم بـ كتاب الفتن.

وثمة أشخاص آخرون أعزّاء تابعوا وجوهاً من إنجاز هذا الكتاب في بعض الأماكن التي عرفت ميلاد فصوله، فكان لمؤازرتهم القوية ولكلمهم الطيب ولعطفهم الذي لا يعرف المراءاة أبلغ الأثر في بلوغ الغاية منه. ولأنهم لم يكونوا يرجون نفعاً من وراء ذلك، فإنني أعدل عن ذكرهم على وجه التخصيص، وأقف عند حدود حفظ الود الجميل والوفاء الدائم لهم في النفس.

والله أسأل أن يجعل من هذا العمل عملاً سديداً مسدّداً، وأن يوفق لما هو خير وأبقى. وهو، في كل الأحوال، من وراء القصد، في الأول وفي الآخر.

فهمي جدعان
الكويت، أيار/مايو ١٩٨٩

مدخـــل

(١)

يقضي واقع الحال أن يكون أول ما ألقى به القارئ تسويغ عمل يبدو أن القول قد حسم فيه حسماً لا رجعة عنه منذ زمن بعيد، وبيان معنى النظر في قضية ظاهرها أنها غير ذات جدوى أو نفع لأحد، وتعزيز الاعتقاد بأن هذه المسألة «الصدئة» تحمل من الدلالات فوق ما يوحي به بادئ الظن وعاجل الوهم والخاطر.

وليس يخفى على أحد أن مسألة محنة خلق القرآن قد احتلت مكاناً فسيحاً في مصادرنا العربية وفي حياتنا الثقافية الاتباعية. والحقيقة أن الذي يتابع الوقائع الدقيقة لهذه المحنة يأخذه الذهول والانبهار. أما الذي يدقق في هذه الوقائع وينظر فيها من أجل الفهم فإن عليه أن يعدّ نفسه لحالة من الإعياء الشديد.

وكان باتون (Patton) قد عرض لجانب من المسألة منذ العام ١٨٩٧م عرضاً بات كلاسيكياً[١]. ثم عني بها من بعده كثيرون، بالذات أو بالعرض، حتى استقرت الأمور عند تفسير أصبح «فكرة ثابتة». وعلى الرغم من أنني عالجت من قبل هذه القضية من زاوية كلامية خالصة عند معتزليّ متأخر هو القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسدأبادي (ت. ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م)، إلا أنني، في الملاحظات التاريخية القليلة التي أبديتها في ذلك العمل،

(١) Walter M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna* (Leiden: Librairie et imprimerie E. J. Brill, 1884).

كنت تابعاً أميناً للمشهور الذي كان قد استقر من التفسير والفهم[٢].

واليوم تبدو لي الأمور مختلفة كل الاختلاف عن كل ما قيل في هذه المسألة. إذ بتّ أزعم أن مجموعة من الأخطاء قد وقعت، وأن النظر ينبغي أن يُرجع من جديد في دلالة الواقعة برمتها وفي دور المعتزلة في (الامتحان) التاريخي الذي شهره المأمون وخلفاؤه الأقربون، وفي دلالة المحنة برمتها.

وأنا، إذ أعاود النظر في هذه القضية المعقدة، أدرك منذ البداية أنني أخوض معركةً، «البداهاتُ» هي خصمي الألدّ فيها، وأنني أسير تماماً في الاتجاه المعاكس لمجرى التيار. وذلك عند أمرين اثنين على الأقل:

الأول: أنني أرى أن أنأى بالمعتزلة نأياً يشبه أن يكون تاماً عن عملية «الامتحان» التي نسبت إليهم، وأن أرد الأمور إلى نصابها في هذا الشأن، «لحساب التاريخ».

الثاني: وهو الأخطر والأجلّ، أنني أريد أن أنظر في مسألة المحنة لا بما هي قضية كلامية أو اعتقادية خالصة[٣]، وإنما بما هي «حالة» تُبين إبانة بيّنة عما يمكن أن تكون عليه صيغة العلاقة بين السلطة أو الأمر من وجه، وبين الطاعة أو «الإجابة» من وجه آخر، في دولة هي «دولة الخلافة»، لا شيء يحول دون اعتبارها أكمل ممثل تاريخي لما وصل إليه

---

(٢) Fehmi Jadaane, «Etude sur la création de la parole divine selon le mu'tazilite 'Abd al-Jabbar à travers son ouvrage «Al-Mughnî»,» [Sous la direction de R. Brunschvig] (Thèse complémentaire de doctorat, Théologie, Université de Paris-Sorbonne, 1968).

(٣) لم تصدر باللغة العربية بحوث قيّمة عن مشكلة خلق القرآن والصفات الإلهية. أما في اللغات الأوروبية فتجدر الإشارة على الأقل، بالإضافة إلى رسالتي المذكورة آنفاً، إلى: Johan Bouman, *Le Conflit autour du Coran et la solution d'al-Baqillani* (Amsterdam: J. van Campen, 1959); Michel Allard, *Le Probleme des attributs divins* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1965); Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza; 4 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976) and Johannes Reinier Theodorus Maria Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâḍîl-Quḍât Abû l-Ḥasan 'Abd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamaḏânî* (Leiden: E.J. Brill, 1976).

أما أعمال يوسف فان إس فإنها زاخرة بقضايا علم الكلام ـ ومسألة الكلام منها ـ وهي عمدة في أصالتها ونفاذها.

«المُلك» في الإسلام. بتعبير آخر، أريد أن أرفع الغطاء عن المعقولية السياسية لما يسمى بـ «محنة خلق القرآن».

إن من شأن النظر **الأول** أن يهدينا إلى حقيقة أساسية غابت عن الفهوم وجار عليها جوراً عظيماً السكون إلى معتقد بثه في النفوس وأقرّه في الأذهان هوى أيديولوجي شكّله للتاريخ وفي التاريخ تيار من تيارات الصراع السياسي في دولة الخلافة الإسلامية، وهي أنّ المعتزلة قد لبسوا ثوب الدولة فبدت الدولة دولتهم، وجعلوا من ثلاثة خلفاء كبار أدوات طيّعة في أيديهم تنفذ سياستهم وتفرض مذهبهم بقوة النّطع والسيف. كذلك كانت دولة كل من المأمون والمعتصم والواثق. أما دولة المتوكل، وفقاً للتشكيل الذي صاغه هذا الهوى الأيديولوجي، فقد أفلتت من أيدي المعتزلة إذ صحا هذا الخليفة «الناصر للسنّة» على خطر المعتزلة على الدين فارتدّ عليهم ولاحق رؤوسهم ونصر خصومهم، ورفع المحنة وأعاد إلى السنّة أعلامها الخفاقة ولإمامها أحمد بن حنبل وأصحابه «الاعتبار» والمقام والسؤدد. ثم استمرّ الإسلام والمسلمون بعد ذلك بمنأى عن خطر الجهمية من المعتزلة وأضرابهم من «الزنادقة»، وتبدّدت الرزايا التي كان يمكن أن تحلّ بالإسلام والمسلمين لو أنّ «دولة المعتزلة» لم تدُلْ! إنّ من شأن رجع النظر في هذه الرؤية أن يبدّدها تبديداً تاماً.

أما النظر **الثاني** فإنّ من شأنه أن يفضي بنا إلى فهم أعمق لطبيعة النظام الدينيّ ـ السياسي الذي تشكّل في الإسلام تاريخياً، وهو النظام الذي جُرّدت منه وله «الأحكام السلطانية»، وذلك عند بؤرة أساسية منه، هي البؤرة التي تتحدّد فيها ماهية السياسيّ في دولة الخلافة الإسلامية، حيث يتقابل حدّ السلطة، من طرف أول، وحدّ الطاعة، من طرف ثان، أو الحكم الآمر من وجه، والرعية الخاضعة للأمر، المدعوة إلى الطاعة من وجه آخر. ذلك أنّ دولة الخلافة هي دولة، الإطار المرجعيّ الاعتقادي فيها هو دين الإسلام، ومسوّغها الشرعي هو، نظرياً، الإسلام نفسه. لكن كيف تصبح الأحوال حين يكون «المُلك» هو «منطق» هذه الدولة وعصب قوامها، وحين ينهض لهذه الدولة من ينازعها «الأمر» باسم الله وباسم الشرع والدين والسلف؟ وما هي الأدوات التي يمكن أن تلجأ إليها في

الصراع أطراف الصراع؟ إنّ الامتحان بالقرآن المخلوق يبين بوضوح عن طبيعة «دولة الخلافة» وماهيتها، وعن الجدل الذي يحكم السياسيّ والدينيّ في هذه الدولة التي يمكن الزعم، مرة أخرى، بأنّها قد تكون خير مجسّد للتجربة التاريخية للمسلمين مع الدولة.

(٢)

بيد أنّه لا بدّ لي ـ وقد أفصحت مرة واحدة تقريباً عن المقاصد البعيدة لهذا النظر «الابتداعيّ» في محنة خلق القرآن ـ من أن أبيّن للقارئ، في هذا المدخل، عن المعطيات النظرية لهذا القول «القرآن مخلوق»، الذي يُعزى، بتعميم غير دقيق، إلى المعتزلة.

لا شكّ في أنّ أوّل ما يتبادر إلى الفهم عند هذا القول يرتد إلى حالة من «التسوية» بين القرآن، بما هو كلام الله تعالى، وبين مخلوقات الله ومصنوعاته، مما يمكن أن يوهم بتعرية القرآن من أصله «الإلهي» وبجعله واحداً من خلق الله ومبدعاته، أو أن يكون آتياً من عند واحد من البشر الفانين. غير أنّ الحقيقة هي أنّ الأمر ليس بتاتاً على هذا النحو الذي يمكن أن يوهم به بادئ الظن. وحتى توضع هذه المسألة في سياقها التاريخي والفكري يبدو لي أن استطراداً ضيّقاً في الدائرة «الفِرَقية»، التي يمكن أن يفهم هذا القول في حدودها، هو أمر له ما يسوّغه.

إنّ مؤرخي الإسلام القدامى يذهبون ـ وهم في ذلك على حق ـ إلى أنّ الخلاف السياسيّ الذي نشب بين الصحابة أنفسهم بسبب مسألة الخلافة أو الإمامة ـ خلافة «الله» أو خلافة الرسول بعد وفاته ـ يثوي وراء نجوم الفرق والأحزاب الإسلامية الأولى. ويتابع المؤرخون المُحدَثون هؤلاء المؤرخين القدامى على تأكيد القول إن البؤرة السياسية هي التي فجرت الصراع وولدت الفرقتين الأوليين الكبريين اللتين تحمل **أولاهما** اسم (الخوارج) أو الشراة وتحمل **ثانيتهما** اسم (الشيعة). ومن هذا الصراع ثارت مسائل ذات طابع عَقَدي كمسألة الصفات الإلهية ومسألة خلق الأفعال ومسألة الأسماء والصفات. ولا يخرج نجوم (الإرجاء) عن الارتداد إلى هذه الدائرة «العملية» ـ أي السياسية ـ نفسها من الصراع. ولا يرضى هؤلاء المؤرخون من القدامى والمحدَثين بأن يخرج المعتزلة ـ وهم الفرقة الرابعة الرئيسة من

الفرق الكبرى ـ عن إطار هذا الفهم والتفسير. وسواء أكانت فرضية كارلو ألفونسو نلّينو (Carlo Alfonso Nallino) التي تعتبر معتزلة القرن الثاني امتداداً لمعتزلة الصراعات السياسية الأولى[٤]، هي الصحيحة، أم أنّ الصحيح هو فرضية الشهرستاني وغيره التي ترى أنّ الاعتزال حركة انشقاقية عن مجلس الحسن البصري أقدم عليها واصل بن عطاء، إذ اعتبر مرتكب الكبيرة في «منزلة بين المنزلتين»[٥] لا مجرد فاسق لا يعرى من الإيمان، على ما ذهب إليه الحسن، أو فرضية البغدادي التي تردّ الاعتزال إلى اعتزال واصل وأصحابه قول الأمة بأسرها في مرتكب الكبيرة وغيره[٦]، فإن الذي يتفق عنده الجميع هو أنّ البؤرة السياسية وما ترتب على الصراع السياسي من مواقف حول اسم المؤمن والكافر وصفتهما تظلّ في مبدأ نجوم هذه الفرقة، تماماً مثلما هو الحال في أمر باقي الفرق الأخرى.

ومع ذلك فإنّ التعليل العقيدي ـ السياسي ـ إن صح ـ لتفسير ظهور الخوارج والشيعة والمرجئة، والأشاعرة من بعد، فإنّه لا يكفي وحده لتفسير تشكّل الاعتزال من حيث هو صيغة عقيدية أرادت أن تستجيب لحاجات ثقافية محددة. فالواقع أننا حين نتدبّر بروية أمر المبادئ التي يقوم عليها الاعتزال والقضايا التي انفرد بها المعتزلة عن سواهم من أصحاب الفرق نلاحظ أنّ المعتزلة يمثّلون روحاً جديدة لمعطيات ثقافية جديدة، وأنّ هاجس «الارتكاس» لا هاجس «التأسيس» هو الذي حدّد وجودهم التاريخي. فالمعتزلة لم يحاولوا أن يؤسّسوا ابتداءً حركة كلامية تنشد الجدل شغفاً بالجدل، كما يحلو لكثير من خصومهم أن يقرّروا، ومبادئهم الرئيسة جميعاً لا تمثّل ابتداءً مذهباً فلسفياً محكماً. صحيح أنّنا إن أردنا التحكّم قد نستطيع تبيّن معالم المذهب في موسوعة ضخمة

---

(٤) انظر: كارلو ألفونسو نلينو، «بحوث في المعتزلة،» في: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦)، ص ١٧٣ ـ ١٩٨.

(٥) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله بدران (القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٩١٠)، ج ١، ص ٥٥.

(٦) عبد القاهر بن طاهر أبي منصور البغدادي، الفرق بين الفرق، حقق أصوله، وفصّله، وضبط مشكله وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٤٨)، ص ٩٤.

ككتاب **المغني في أبواب التوحيد والعدل** للقاضي عبد الجبار بن أحمد، لكن أنّى لنا أن نجد مثل هذا المذهب إن نحن نظرنا في كتاب لا يعدو أن يكون شذرات ومقطّعات من أفكار رجال الاعتزال ككتاب **الانتصار** لأبي الحسين الخياط (ت. ٣٠٠هـ)! وأنّى لنا أن نجد المذهب أو ما يقرب منه في «دقيق الكلام» المأثور عن فرق الاعتزال المختلفة أو في العروض الشاملة التي يقدّمها أمثال الأشعري أو الإسفراييني أو ابن حزم أو الحاكم الجشمي أو الشهرستاني أو البغدادي وغيرهم؟ إننا في الحقيقة أمام مجموعة من المبادئ يؤكد لنا المؤرخون منذ أبي الحسين الخياط أنها خمسة، يمكن ردّها في حقيقة الأمر إلى مبدأين اثنين رئيسين هما التوحيد والعدل. غير أنّنا حين ننظر في هذين المبدأين نتبيّن على الفور أنهما لا يمثّلان مذهباً حقيقياً أو منظومة تصورية لعقيدة كاملة تمثّل جميع الأصول التي يقوم عليها التصوّر الإسلامي. والباحث المدقق يتبيّن أن مبدأَي العدل والتوحيد كليهما قد جاءا لا من أجل تأسيس منظومة عقيدية شاملة تعبّر عن دين الإسلام ذاته، وإنّما جاءا ارتكاسة أو ردّة فعل لجدال مشخّص تحكمه علاقات المسلمين بغيرهم من أتباع الديانات والفلسفات الأخرى. فنظرية المعتزلة في التوحيد الخالص المنزّه تريد أن تُبعِد عن الإسلام شبهة الشرك التي يمكن أن يوهم بها القول بذات إلهية قديمة تقوم فيها مجموعة من الصفات لا تميّز فيها ولا تمايز، أي لا تنضاف إليها ولا تزيد عليها. فهي، إذاً، نظرية حجاجية، تسويغية، لا تأسيسية. أما مبدأ العدل وإثبات الخلق للعبد فقد ألجأ إليه النقد الخارجي وبخاصة النقد اللاهوتي المسيحي الذي يصلح أن يعبّر عنه أمثال يوحنا الدمشقي (ت. قبل عام ٧٥٤م)، إذ أخذ على الديانة المحمدية تناقضها المنطقي بإقرارها، في الآن نفسه ومن الجهة نفسها، بالجبر وبالتكليف الخاضع للجزاء الأخلاقي، فاقتضى ذلك أن يقول القدرية الأوائل، ومن بعدهم المعتزلة، بمبدأ العدل الإلهي. وليس يخفى على الباحث المدقّق أنّ مسألة خلق القرآن ـ وهي عند المعتزلة فرع لمبدأ العدل لا لمبدأ التوحيد ـ قد جاءت لتدفع الإحراج المسيحي الذي يريد أن يلجئ المسلمين إلى القول بألوهية المسيح. ويمكن أن نزيد من هذا الضرب من الأمثلة التي تدلّ صراحة على أنّ الاعتزال لم يكن في حقيقته إلا استجابةً عمليةً ارتكاسية لأوضاع اجتماعية ـ ثقافية ـ تاريخية

محدّدة. ذلك أن الإسلام قد راهن منذ البداية على مبدأ الحرية، فأقرّ لمخالفيه، وبخاصة لأهل الكتاب منهم، حرية الاعتقاد والتعبير عنه والدفاع عنه، وفهم المسلمون أن هذه الحرية هي بلا قيد أو شرط، فكان عليهم أن يناظروا مخالفيهم هؤلاء في أخطر القضايا وأكثرها دقة وحرجاً وحساسية: قضايا الصفات والفعل والتوحيد والتثليث وألوهية المسيح ونبوة محمد بن عبد الله، وغير ذلك. ولم يتحرج المخالفون من صياغة الاحتجاجات والاعتراضات الجذرية أحياناً من أجل دفع القضايا الدينية الإسلامية وبيان وهنها وضعفها. وتقبّل المثقفون المسلمون من جانبهم ـ وكان المتكلّمون طليعة هؤلاء المثقفين ـ هذه الاحتجاجات والاعتراضات وانصرفوا إلى تصنيف المؤلفات دفاعاً عن العقيدة وتثبيتاً لأصولها وقواعدها، واضطرهم الجدل أحياناً، بل أحياناً كثيرة، إلى «ابتداع» أجوبة أو حلول أو مواقف لم يكن يخطر في بالهم، وأكثر من ذلك لم يكن يخطر في بال المسلمين الآخرين، أنها مما يمكن أن يؤدي إليه الجدال والنظر. وقد كان هذا على وجه التحديد هو حال المعتزلة الذين مثلوا أول فريق جماعي يشبه أن يكون منظماً جعل من مهمته الثقافية الجدلية استجابة مشخصة لهذه الأوضاع الجديدة. ولأن المعتزلة قبلوا الرهان والتحدي فقد لحق بهم ما لم يلحق بأولئك الذين كرهوا الرأي والجدال وادعوا لأنفسهم الانتساب إلى سلف الأمة الصالح الذي لم يكن ليرضى، عندهم، بهذه البدع والمُحْدَثات. أما المعتزلة فقد نالهم أن يوصموا بالبدعة والابتداع، بل بالكفر في بعض الأحيان، بما ذهبوا إليه من «تعطيل» للصفات، ومن إثبات خلق الفعل للعباد، ومن قول بخلق القرآن، وغير ذلك كثير، كله ألجأ إليه في حقيقة الأمر التحدي والصدام والرهان على صدق دين الإسلام، لا عشق الجدال والشغف به. والواقع أنه لم يكن على المعتزلة ضير في أن يراهنوا هذا الرهان، فلولاهم ـ هم وغيرهم ممن طرق هذا الباب وأوغل فيه ـ لأصاب الإسلام في القرنين الثاني والثالث حالة «تشمُّع» ثقافية نكدة قد لا تدل إلا على عجزه عن التجدد والتكيف والتوافق مع الأوضاع التي كان هو طرفاً رئيساً في إخراجها إلى ساحة الوجود. ذلك أن إنكار الجدال والمناظرة لم يكن الموقف المناسب لصدّ الهجمة الحقيقية، لا المتخيّلة أو المتوهمة، التي كان الإسلام يتعرض لها فعلاً. ومن المؤكد أن وصمة «البدعة والابتداع»

ليست هي الكلمة المناسبة التي يستحقها هؤلاء المثقفون الذين اختاروا طريق الجهاد والاجتهاد والمجهول.

لقد ردّ البحث المعاصر إلى المعتزلة قدراً عظيماً من «الاعتبار» الذي يليق بهم حقيقة. لا بل إنّ بعض الكتّاب المفعمين بروح «العقلانية» قد أسرفوا في إسباغ الثناء والمديح عليهم حتى لقد تصوّر بعضهم أن النكبة التي لحقت بهم قريباً من منتصف القرن الثالث الهجري، وبعد ذلك، إنما كانت نكبة للإسلام نفسه آذنت بأفول العصر الذهبي له. وهم في تصورهم هذا لم يبعدوا كثيراً عن موقف «السلفية» المعاصرة التي تجعل مشروعهم على رأس الأسباب التي آذنت بالانحطاط والتدهور في العالم الإسلامي. وليس ثمة شك في أن كلا الموقفين محض وهم. فالقضية أعمق من ذلك بكثير. وليس يتسع المقام ههنا للخوض فيها. لكن ما ينبغي تصديقه هو أن النظر «التاريخي» إلى المعتزلة ـ وإلى غيرهم أيضاً ـ يجب أن يغلّب على كل أصناف النظر الأخرى. والنظر «التاريخي» المدقق يقول صراحة إن الاعتزال يمثل أولاً وقبل كل شيء عملية ارتكاسية في وجه الأوضاع الثقافية التي كان الإسلام يمرّ بها في القرنين الثاني والثالث. والنظر التاريخي المدقق يفرض علينا أن نعدّل تعديلاً جوهرياً من أحكامنا المتصلة بكثير من القضايا الأخرى التي ارتبطت بهذا المذهب الرئيس من المذاهب الاعتقادية الإسلامية. ومن بين هذه القضايا، وعلى رأسها، تلك القضية التي تثوي، وفقاً للتفسير الساذج السائر، وراء أزمة المعتزلة، قضية محنة خلق القرآن، وهي القضية التي جرى القول على أنها هي التي آذنت بأفول الاعتزال وانقراضه.

لقد انعقد ما يشبه الإجماع على أن هذه المسألة، مسألة خلق القرآن، مسألة اعتزالية. وجرى المؤرخون والباحثون جرياً عاماً على نسبة القول بخلق القرآن إلى المعتزلة قبل غيرهم، حتى لقد عرف بهم وعرفوا به. ومع ذلك فنحن على يقين تام من أن المعتزلة ليسوا أول من أطلق هذا القول أو اخترعه وروّج له. لكن قد يكون صحيحاً أن نقول إنهم في فترة متأخرة من ظهور هذه «البدعة» قد جردوا لها من «الكلام» الشيء الكثير. ومن ينظر في بعض أقسام المغني في **أبواب التوحيد والعدل** للقاضي عبد الجبار، يلمس الدليل على ذلك. وقبل عبد الجبار نفسه

جرد بعض المعتزلة مصنفات في الانتصار للقول بخلق القرآن أو للكلام فيه[٧].

وفي مذهب المعتزلة يقع القول بخلق القرآن، أو كلام الله، فرعاً لمبدأ العدل، وذلك خلافاً لوقوعه في باب التوحيد عند أصحاب الحديث والسنة، أو من سيطلق عليهم في الاصطلاح المتأخر اسم (أهل السنة والجماعة). ومن التكرار الذي يشبه أن يكون لغواً إعادة قول صاحب كتاب الانتصار الذي يتردد على كل شفة ولسان إنه لا يكون معتزلياً إلا من أخذ بمبادئ المعتزلة الخمسة جميعاً: التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لكن رد المذهب إلى مبدأين رئيسين اثنين، هما مبدآ التوحيد والعدل، هو بكل تأكيد الأكثر تعبيراً عنه وتمثيلاً له.

والواقع أن المعتزلة ليسوا هم الطرف الأول والأهم بين أطراف الخلاف والشقاق حول المسألة، مسألة خلق القرآن. فعن السؤال: هل القرآن، كلام الله تعالى، مخلوق أم غير مخلوق؟ تعددت الإجابات «الموقفية» وأمكن حصر ستة مواقف أساسية، اثنان منها طرفان قصيّان رئيسان مترافعان بإطلاق، وباقيها مواقف متوسطة.

أما الطرفان القصيّان المترافعان: فقد قال أصحاب الأول منهما: القرآن كلام الله مخلوق، وهو قول جعد بن درهم والجهم بن صفوان وكثير من الخوارج والشيعة، وبعض المرجئة، والمعتزلة جميعاً. وأما أصحاب الطرف الثاني فقد قالوا: القرآن كلام الله قديم غير مخلوق، وهو قول (أصحاب الحديث والسنة) بإطلاق.

والمواقف المتوسطة الأساسية أربعة:

الأول، قال أصحابه: القرآن كلام الله المقروء صفة قائمة به قديمة، والقراءة محدثة مخلوقة، وهو قول الكلابية.

---

(٧) أثبت ابن النديم كتباً موسومة بـ «خلق القرآن» للمعتزلة: أبي موسى المردار، وأبي جعفر الإسكافي، وأبي بكر الأصم، وهشام الفوطي. انظر: أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد (طهران: مكتبة الأسدي، ١٩٧١)، ص ٢٠٧، ٢١٣ و٢١٤. ومن المؤكد أن مكتبة «خلق القرآن» تتسع لقائمة أكبر من هذه القائمة بكثير.

الثاني، قال أصحابه: القرآن كلام الله: الكلام النفسي منه قديم، والعبارة عنه مخلوقة، وهو قول الأشاعرة.

الثالث، قال أصحابه: نقف، لا نقول: القرآن مخلوق، ولا نقول: غير مخلوق، وهم الواقفة.

الرابع، قال أصحابه: لفظنا بالقرآن مخلوق، وهم اللفظية.

والقائلون بالخلق هم مبتدعو هذا القول وأقدم الذاهبين إليه عهداً. والمعتزلة من متأخريهم. ويرى ابن تيمية أن جعد بن درهم كان، في الإسلام أول من عطل الصفات الإلهية، وأن الجهم بن صفوان قد تابعه على ذلك(٨). ويؤكد مؤرخون كُثر، من الطبري إلى ابن الأثير، أن جعداً كان أول من قال بخلق القرآن في الإسلام. ويرى بعض هؤلاء المؤرّخين أن جعداً قد أخذ بدعته عن رجل يدعى أبان بن سمعان، أخذها بدوره عن رجل يدعى طالوت، قيل إنه كان ذا قربى للبيد بن الأعصم الذي كان معاصراً للنبيّ، وأحد أعدائه الأشداء. ويقول هؤلاء المؤرخون إن لبيداً هذا كان يمارس السحر ويقول بخلق القرآن، وإنه قد استقى بدعته في القرآن المخلوق من يهودي يمنيّ(٩). ومعروف أن جعد بن درهم قد قتل على يد خالد القسري، والي العراق في السنوات الأخيرة من خلافة هشام بن عبد الملك (ت. ١٢٥هـ/ ٧٤٣م). ويقول أبو سعيد الدارمي (ت. ٢٨٢هـ/ ٨٩٦م) وأبو بكر الخلّال (ت. ٣١١هـ/ ٩٢٣م) إن خالد القسري قد «ضحى» بجعد بن درهم وذبحه أمام الملأ في عيد الأضحى لبدعته، إذ زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلّم موسى تكليماً. أما الجهم بن صفوان فقد ناصر الحارث بن سريج في ثورته بخراسان على مروان بن محمد خليفة

---

(٨) «العقيدة الحموية الكبرى،» في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: **مجموعة الرسائل الكبرى**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٦٦)، ج ١، ص ٤٣٥ ـ ٤٣٩، و**موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٠)، ج ١، ص ١٩٢.

(٩) أبو بكر محمد بن محمد بن نباته، **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٤)، ص ١٨٠ و١٨٦؛ أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ط ٦ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦)، ج ٩، ص ٣٥٠، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ٣ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/ [١٩٠٧م])، ج ١، ص ١٨٥.

بني أمية، إذ وثب داعياً إلى «الكتاب والسنّة»، فقتل في سنة ١٢٨هـ/ ٧٤٥م، وقتل في السنة نفسها الحارث بن سريج أيضاً[١٠].

ومن الثابت أن القول بالقرآن المخلوق يرجع إلى عهد بعيد جداً عن مبدأ «الامتحان» الذي شهره المأمون في عام ٢١٨هـ، وأن القضية في مبدئها قضية «جهمية»، تجد أصداء قوية لها في بعض الأقوال المنسوبة إلى الإمام الشيعي جعفر الصادق (ت. ١٤٨هـ/ ٧٦٥م) الذي يعزى إليه أنه أجاب عن السؤال: القرآن خالق أم مخلوق؟ بالقول: ليس خالقاً ولا مخلوقاً، بل هو كلام الله. وكذلك يذكر أبو هلال العسكري إن أبا حنيفة (ت. ١٥٠هـ/ ٧٦٧م) قد أخذ بقول: القرآن مخلوق، واستدل له. وأورد عنه الأشعري في كتاب **الإبانة** مثل ذلك[١١]. وسواء أتعلق أبو حنيفة بهذا القول وظلّ عليه، أم رجع عنه، فإن من الواضح أن القضية كانت ثائرة بقوة في الأوساط الكوفية في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة[١٢]. وفي وقت تالٍ تلقّف بشر بن غياث المريسي القول ودعا إليه في خلافة هارون الرشيد فلاحقه هارون لذلك، أو لسبب آخر، ثم ورثه المعتزلة إجمالاً واقترن في مطلع القرن الثالث باسمهم وباسم حليفهم المزعوم المأمون، وعزّز هذا الاقتران الدور الذي أدّاه أحمد بن أبي دؤاد قاضي قضاة المعتصم والواثق الذي نسبه أحمد بن حنبل إلى الجهمية ونسبه غيره إلى الاعتزال. وقد ينبغي أن نلاحظ هنا في مسألة أصول هذه «البدعة» وغيرها في الإسلام النزعة العامة عند كتّاب (أهل السنّة) والحنابلة إلى ردّ هذه الأفكار الحديثة أو «المحدثة» إلى أتباع الديانات الأخرى أو

---

(١٠) انظر: عثمان بن سعيد الدارمي، **الرد على الجهمية**، تحقيق غوستا فيتستام (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٠)، ص ١٠٠، وخالد العلي، **جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي**، قدّم له صالح أحمد العلي (بغداد: المكتبة الأهلية، ١٩٦٥).

انظر أيضاً: Georges Vajda, «Ibn Dirham (Ga'd),» and M. Watt, «Gahm b. Safwan,» in: *Encyclopedia of Islam*.

(١١) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٩٤٨)، ص ٢٩.

(١٢) انظر: Wilferd Madelung, «The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran,» in: Wilferd Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Variorum Reprint; CS213 (London: Variorum Reprints, 1985), pp. 504-525, and Henri Laoust, *Les Schismes dans l'islam* (Paris: Payot, 1965), p. 48.

إلى نحل غريبة عن الإسلام أو إلى الزنادقة، إذ قيل إنّ أصل القول بخلق القرآن أحد يهود اليمن، مثلما قيل إن أصل نظرية معبد الجهني في خلق الأفعال النصرانيّ العراقي المدعو سوسن الذي اعتنق الإسلام ثم ارتدّ عنه[١٣]. وكذلك كان «الزنديق» بشر المريسي ابناً لذلك اليهودي الذي أفسد على قومه توراتهم. ولم يكن ذلك كله إلا أداة من أدوات «التشهير» في الصراع مع المبتدعة والزنادقة. ومع ذلك فإننا نلحظ عند التدقيق أنّ هذه النظرية، نظرية ردّ أصول «البدع» إلى مصادر «غريبة» أو «مشبوهة» هي، باعتبارٍ ما، ذات أساس ما. ذلك أنها تعني، خارج المناظرات الجدلية ذات الطابع «الإقناعي»، أنّ الأخذ بهذه المقالة أو تلك من المقالات «المحدَثة» إنما يعني تأثّر الآخذ بما لقيه من أفكار ومقالات في مناظراته وخصوماته مع المخالفين من أتباع الديانات والنحل الأخرى، أو إلجاءه إلى الأخذ بهذه المقالة أو تلك دفعاً لإحراج صعب عَثَر به جدلُه. وبهذا المعنى يمكن أن يكون التأثير اليهودي آتياً من مقالة بعض اليهود أنّ التوراة مخلوقة، وأن يكون التأثير النصراني آتياً من الجدال الذي أثاره نصارى دمشق، وبوجه خاص من المعارضة التي شهرها في وجه الإسلام يوحنا الدمشقي (٦٧٦ ـ ٧٤٩م)، الذي أبى أن يرى في الإسلام غير «هرطقة مسيحية» ينبغي تفنيدها ودحضها وبيان تهافتها المنطقي لا التسليم بأنها «لحظة» من لحظات تاريخ الخلاص البشري[١٤]. وعند هذا المصدر بالذات، وبما يخصّ مقالة القرآن المخلوق، لا مناص من استحضار «الدرس اللاهوتي» الذي وضعه يوحنا الدمشقي، أو أحد أقرانه، طلباً لإلزام أتباع الديانة المحمدية بالقول بألوهية المسيح، أو عدم خلقه. والذي تذهب إليه جمهرة الباحثين أنّ الجدل الإسلامي ـ المسيحي يقبع وراء هذه القضية في الإسلام، وأنّ مقالة: القرآن مخلوق، قد أطلقها مثقفو الإسلام

---

(١٣) وحول حقيقة معبد الجهني وشخصيته، انظر: يوسف فان إس، «معبد الجهني،» مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق)، السنة ٥٣، العدد ٢ (١٩٧٨)، ص ١ ـ ٦٧.

(١٤) ولد يوحنا الدمشقي، على وجه الاحتمال، في عام ٦٧٦م، بعد فتح المسلمين دمشق. وقد خلف والده في منصب رفيع في إدارة المال للخليفة عبد الملك بن مروان (ت. ٨٦هـ)، فأهّله هذا المنصب إلى أن يكون المندوب المدني للنصارى في دائرة «الجزية» بديوان الخراج. وقد توفي قبل عام ٧٥٤م، والأرجح أن يكون ذلك في عام ٧٤٩م. ويعتبر يوحنا أحد «آباء الكنيسة» الكبار. وأبرز مؤلفاته كتاب ينبوع المعرفة.

الأوائل ـ وتابعهم عليها المعتزلة وغيرهم ـ لتفادي الإحراج المسيحي في التجسّد. وقد نبّه هنري كوربان على أنّ المعتزلة ـ والحقيقة أنّه كان ينبغي له أن يقول جعد والجهم ومن بدأ المقالة ـ أدركوا أنّ القول إنّ كلام الله قديم وإنه قد تجسّد في الزمان في صورة خطاب عربيّ هو قول مكافئ لقول النصارى في التجسّد، وهو أنّ المسيح، كلمة الله القديمة، قد ظهر في الزمان في صورة كائن بشري أو ناسوت. ولا يتمثّل، بعد ذلك، الفرق بين عقيدة القرآن القديم وبين عقيدة التجسّد، في طبيعة الكلام الإلهي نفسه بقدر ما يتمثّل في كيفية ظهوره وتجلّيه(١٥). وأرجع غارديه وقنواتي القضية صراحة ومباشرة إلى النص الذي صاغه يوحنا الدمشقي، في كتاب «تاريخ الهرطقات»(١٦)، من أجل إلجاء المسلمين إلى القول بألوهية المسيح بدءاً من «كتابهم» المقدس نفسه:

«إن سألك المسلم: ما المسيح؟ فأجبه بلا تردّد: المسيح كلمة الله. ثمّ ألقِ عليه بدورك السؤال التالي: وماذا يقول كتابك المقدس عن المسيح؟ فإن أراد أن يتملص من سؤالك بطرح أسئلة أخرى عليك فلا تردّ عليه ما لم يقدّم لك جواباً شافياً عن هذه النقطة، وستجده مضطراً إلى الإقرار بهذا الاعتراف: المسيح، وفقاً لكتابي المقدس، هو كلمة الله وروحه، فتقول له: والكلمة، هل هي مخلوقة أم غير مخلوقة؟ [فيجيبك]: إنها غير مخلوقة، [فتقول]: ها نحن إذن متفقان، بيد أن كل ما هو قديم إله، فإن أجابك أنها مخلوقة، ألقِ عليه السؤال: ومن خلق الكلمة والروح؟ [فيجيب]: الله، [فتقول]: كان الله إذن قبل هذا الخلق بدون روح وبدون كلمة! وسترى أن خصمك سيلوذ بالخسران، لا يدري بم يجيبك!»(١٧).

---

(١٥) Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1966), p. 157.

(١٦) يعرض القسم الثاني من كتاب يوحنا الدمشقي ينبوع المعرفة لـ «تاريخ الهرطقات»، وهي مائة هرطقة آخرها في تصور يوحنا ثلاث هي: الإسلام، والأيقونية، والمنشقون. ومن المرجح أن القسم الخاص بهذه «الهرطقات» الثلاث الأخيرة لم يكن من وضع يوحنا الدمشقي نفسه وإنما كتبته يد أخرى أضافته إلى النص الأصلي من القسم الثاني من الكتاب، انظر: Berthold Altaner, *Précis de patrologie*, les précis Salvator (Mulhouse: Editions Salvator; Paris; Tournai: Casterman, 1961), p. 725.

(١٧) Louis Gardet et M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie compare*, préface de M. Louis Massignon, études de philosophie médiévale; 37 (Paris: =

ونحن نجد أصداء هذا النظر في رسائل «الامتحان» التي وجّهها الخليفة المأمون في عام ٢١٨هـ إلى عامله على بغداد إسحاق بن إبراهيم، كما نجدها، في وقت لاحق، في النقد الذي وجّهه أبو بكر الباقلاني (ت. ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م) إلى المقالة الاعتزالية، إذ يرى أن المعتزلة، بقولهم إن الله يخلق الكلام في شجرة أو في جسم من الأجسام، يتابعون النصارى إذ يقولون إن «الكلمة» مخلوقة أو إنها قد تجسّدت أو حلّت في ناسوت[١٨]. وقبل الباقلاني ذكر ابن النديم أنّه كان لابن كلاب ـ وهو عنده أحد «نابتة الحشوية» ـ مناظرات مع عباد بن سليمان، وأنّه كان يقول إن كلام الله هو الله، فكان عباد يقول إن ابن كلاب بمقالته هذه نصراني[١٩]. ويذكر ابن تيمية أن سفيان بن عيينة ـ وهو من أئمة أصحاب الحديث الأوائل ـ كان يضاهي بين مقالة القرآن المخلوق وبين قول النصارى في المسيح[٢٠]. وفي الفكر الإباضي المتأخّر كان لقول «النصارى اليعاقبة» إنّ المسيح عيسى بن مريم هو الله، دور في الدليل الذي قدّمه أبو القاسم البرادي الدمري (القرن ٩هـ) لإثبات القول إن كلام الله هو شيء غير الله وإنّ هذا الشيء لا بد من أن يكون مفعولاً، مجعولاً، مخلوقاً[٢١].

ويرتبط بمسألة أصول القول بخلق القرآن مسألة الأصول التي عزّز بها القائلون بخلق الكلام الإلهي نظريّتهم. إذ كان من الطبيعي تماماً أن يلجأ هؤلاء، من جهمية ومعتزلة وشيعة وخوارج، إلى «النص» الديني

J. Vrin, 1948), p. 38; Augustin Périer, *Yahyâ Ben 'Adi, un philosophe arabe chrétien du Xème siècle* = (Paris: J. Gabalda, 1920), pp. 150-153, et Morris S. Seale, *Muslim Theology: A Study of Origins with Reference to the Church Fathers* (London: Luzac, 1964), pp. 68-96 sqq.

(١٨) أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، **كتاب التمهيد**، عني بتصحيحه ونشره رتشرد يوسف مكارثي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد. سلسلة علم الكلام؛ ١ (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، ص ٢٥٣.

(١٩) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٢٠) انظر: «التسعينية،» في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م)، ج ٥، ص ٤٤.

(٢١) أبو القاسم بن إبراهيم البرادي، **الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات** (القاهرة: طبعة حجرية، ١٨٨٤)، ص ١٨٤ ـ ١٨٧.

لتعزيز دعواهم. وهم لم يقصّروا في ذلك أبداً. لكن لا بدّ من القول إنّهم، في المرحلة المتقدّمة من نظرهم الكلامي في هذه المسألة وفي غيرها من المسائل، كانوا في حاجة ماسّة إلى تأسيس «طبيعي» أو عقلي لهذه النظرية. والحق إنّهم قد عثروا على بعض العناصر المساعدة لذلك في الفكر الرواقي المنحدر إلى الإسلام من الإغريق. ذلك أنه كان معروفاً عن الرواقيين، بحسب رواية سكستوس إمبيريقوس، القول إن «الكلام جسم». وليس ثمة شك في أن بعض المتكلمين قد تابعوا الرواقيين على مقالتهم هذه. وقد أشار الأشعري في **مقالات الإسلاميين** إلى طوائف عديدة تقول إن «القرآن جسم»، أو إنه «جسم من الأجسام»، وإلى طوائف أخرى تنكر أن يكون جسماً[٢٢]. وذكر الأشعري أيضاً أن زرقان حكى عن الجهم بن صفوان نفسه «أنه كان يقول: إن القرآن جسم، وهو فعل الله»[٢٣]. وأورد البغدادي أن هشام الجواليقي وشيطان الطاق ذهبا إلى أنه لا وجود إلا للأجسام، وأن الكلام جسم[٢٤]. أما في صفوف المعتزلة أنفسهم فيقول الأشعري إنهم ذهبوا في هذه المسألة ستة مذاهب واحد منها أن كلام الله جسم، وأن هذا الجسم مخلوق، وأن كل ما هو جسم مخلوق[٢٥]. وبطبيعة الحال لا بد من القول، وفقاً لمنطق التوحيد الإسلامي، إنّ جميع الأجسام مخلوقة لله. فإذا كان الكلام جسماً فلا بد من أن يكون مخلوقاً. وفي كتاب **خلق القرآن** يردّ الجاحظ على خصومه من الروافض الذين ينكرون القول بالخلق الحقيقي للقرآن، ويؤسّس موقفه على إثبات أن «القرآن جسم» يحمل كل ما يحمله الجسم من صفات الأجسام. ولأنه جسم فلا بد من أن يكون مخلوقاً[٢٦]. وهكذا تأتي الأطروحة الرواقية في جسمية جميع الموجودات لتعزز القول بخلق الكلام الإلهي. بيد أنّ علينا أن ننبه هنا إلى أن العامل

---

(٢٢) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عني بتصحيحه هلموت ريتر، النشرات الإسلامية؛ ١، ٢ ج (استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٣٠)، ص ١٩١ ـ ١٩٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٨٩.

(٢٤) أبو منصور البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ٦٩ ـ ٧١.

(٢٥) الأشعري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٥.

(٢٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون، ٤ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤).

الرواقي لم يكن عاملاً «مثيراً» للمقالة وإنّما كان عاملاً «معزِّزاً» لها[٢٧]. والحقيقة أن التأثير الرواقي لم ينصبّ هنا على طريقة القائلين بالخلق في تأسيس مقالتهم فحسب، وإنما انصبّ أيضاً على طريقة أصحاب المقالة الوسطيّة من المتكلّمين الذين ميّزوا في الكلام الإلهي بين الكلام اللفظي الذي يقابل عند الرواقيين، «الكلام الظاهري»، وبين الكلام النفسي الذي يقابل عند الرواقيين «الكلام الباطني»، فاعتبروا الأول من الكلاميْن مخلوقاً والثاني غير مخلوق.

لقد أشرتُ إلى تعدد الإجابات الموقفية عن السؤال: القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟ ورددتُ هذه الإجابات إلى ست مركزية. ومع أن النظر المدقّق فيها على وجه التوسع يظل أمراً لا مفر منه لمن يبغي النفاذ إلى الأعماق الكلامية للمشكلة، إلا أنه ينبغي عليّ ألا أثقل هذا (المدخل) بما لا يطيقه القارئ فضلاً عن أن طبيعة العمل برمته لا تتجه هذا الاتجاه. ومع ذلك فإن قولاً مجملاً دقيقاً صارماً في الآن نفسه لا غنى عنه في تتميم الجوانب الجوهرية من الموضوع:

١ ـ **الموقف المركزي الأول:** القرآن، كلام الله، وهو «مخلوق لله لم يكن ثم كان». والآخذون به، كما مر، جعد بن درهم والجهم ابن صفوان، وكذلك «المعتزلة والخوارج، وأكثر الزيدية والمرجئة، وكثير من الرافضة»[٢٨]. والمعتزلة هم الذين جردوا الكتب لنصرة الموقف وتأسيسه «كلامياً». لذا كان الرجوع إليهم من دون غيرهم كافياً لبيانه والتمثيل له.

إنّ «دقيق الكلام» الذي يزوِّدنا به الأشعري في «مقالاته» يمكن أن يوفر لنا تركيباً شاملاً لنظرية المعتزلة في القرآن المخلوق، بيد أن عَوداً مباشراً إلى موسوعة القاضي عبد الجبار بن أحمد الموسومة بـ **المغني في أبواب التوحيد والعدل** وكذلك إلى مصنفاته المتوافرة الأخرى، يسمح بتبين الموقف «الخَلْقي» بوضوح وبأمانة تأمين. ويعزّز هذا الوضوح وهذه

---

(٢٧) انظر: Fehmi Jadaane, *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1968), pp. 138-147.

(٢٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج ٢، ص ٥٨٢.

الأمانة أنّ جميع عناصر التركيب الأساسية قد وردت عند الأشعري نفسه.

وقد عرض القاضي عبد الجبار النظرية الاعتزالية في «قول عام» في «القرآن وسائر كلام الله»، فقال:

«اختلف الناس في ذلك، والذي يذهب إليه شيوخنا أنّ كلام الله تعالى عزّ وجلّ من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطّعة، وهو عَرَضٌ يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يُسمع ويُفهم معناه، ويؤدي المَلَك ذلك إلى الأنبياء (ﷺ) بحسب ما يأمر به عزّ وجلّ ويعلمه صلاحاً. ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام ككلام العباد. ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا، كما لا يصح إثبات حركة قديمة. ولا يصح إثبات كلام مُحْدَث مخالف لهذا المعقول أيضاً، على ما يقوله بعضهم من أنّ الكلام قائم بنفسه. ثم اختلف شيوخنا في فروع تتصل بذلك، نحو القول في بقاء الكلام، وفي الحكاية والمحكي، وفيما يحتاج إليه الكلام من بنية وغيرها، وفي أنّ الكلام هو الصوت أو غيره، إلى ما يتصل ذلك (. . .) ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أنّ القرآن مخلوق، محدَث، مفعول، لم يكن ثم كان، وأنه غير الله عزّ وجلّ، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله، وأنه يوصف بأنه مخبر به، وقائل، وآمر وناهٍ من حيث فعله. وكلهم يقول إنه عزّ وجلّ متكلّم به»[٢٩].

وهذا النصّ صريح في «التسوية» في الجنس بين الكلام المعقول في الشاهد، أي كلام البشر، وبين كلام الله تعالى المعقول في الغائب. وتسوية كهذه من شأنها أن تقضي على الأسس التي يقوم عليها التنزيه المطلق الذي يتعلّق به المعتزلة. لكن الحقيقة أن المعتزلة يتحوطون لهذه الشبهة، إذ يؤكدون أن صفة الكلام الإلهي ليست صفة ذات لله وإنما هي صفة فعل. فالكلام الإلهي هو فعل لله تماماً مثلما أن الكلام

---

(٢٩) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار (القاضي المعتزلي): **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، سلسلة تراثنا، ١٥ ج في ٣٧ (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠)، ج ٧: **خلق القرآن**، ص ٣، و**شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨.

الإنساني هو فعل للإنسان. ولأنه فعل فلا بد من أن يكون له فاعل، وهذا الفاعل هو الله. لذا يجمع المعتزلة على القول إن قضية «الله متكلم» تعني أن الله فاعل للكلام، أو إنه «العلة الفاعلة» له، شريطة أن يصدر عنه ويجري بحسب قصده وإرادته ودواعيه. والله القادر على كل شيء قادر على فعل الكلام أي على أن يكون علة فاعلة له، من حيث إن قدرته علة للاعتمادات والمصاكّات التي هي علة الكلام(٣٠). والمبدأ المعتمد ههنا هو أيضاً قياس الغائب على الشاهد، أي إثبات معنى «فعل الكلام» لله المتكلم قياساً على فعل الكلام للإنسان المتكلم، ونسبة صفة المتكلم إلى الله من جهة كونه فاعلاً له بالمعنى نفسه الذي تنسب فيه صفة المتكلم إلى الإنسان من جهة كونه فاعلاً له. لكن ما الدليل على أن الكلام المسموع في الشاهد، الذي هو القرآن، هو حقاً كلام الله وليس كلام موجود آخر سواه، موجود بشري مثلاً، طالما أن البشر هم أيضاً قادرون على إحداث كلام من الجنس نفسه الذي يدخل تحته الكلام القرآني؟ الجواب أننا لا نستطيع أن نلجأ إلى شهادة الرسول نفسه، أو إلى حجية الإجماع من أجل التدليل، ابتداءً، على أن القرآن كلام الله. ذلك أن شهادة كهذه لا يمكن أن تستقيم إلا إذا ثبتت النبوة نفسها بدلائل قاطعة. وسماع النص القرآني نفسه لا يدل وحده على أصله الإلهي وإنما الذي يدل على ذلك هو على وجه التحديد «إعجاز القرآن» نفسه.

وليس ثمة شك عند أحد من المعتزلة في أن القرآن معجز. غير أنهم ـ مثلهم في ذلك مثل غيرهم من أتباع الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى ـ غير متفقين على وجه الإعجاز. فمنهم «من جعله معجزاً لاختصاصه برتبة في الفصاحة خارجة عن العادة» ـ وهو رأي القاضي عبد الجبار نفسه ـ ومنهم من قال إنه صار معجزاً «لاختصاصه بنظم مباين للمعهود». ومنهم من جعله معجزاً «من حيث صُرفت هممهم عن المعارضة وإن كانوا قادرين متمكنين». ومنهم من جعله معجزاً «لصحة معانيه واستمرارها على النظر وموافقتها لطريقة العقل»(٣١). ومع أن

(٣٠) عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٥٥.
(٣١) المصدر نفسه، ج ١٦، ص ٣١٨.

القاضي عبد الجبار يميل في تأسيس الإعجاز إلى فكرة تناهي القرآن في الفصاحة ـ أي بلوغه نهايتها ـ وتحديه بمعارضة العرب[٣٢]، إلا أنه في تثبيت دلائل النبوة يضيف إليهما مبدأ مطابقة الحقائق القرآنية للحقائق العقلية، والإخبار عن الغيب والحوادث المقبلة، متفقاً في ذلك مع ما ذهب إليه معاصراه علي بن عيسى الرماني (ت. ٣٨٤هـ) صاحب كتاب **النكت في إعجاز القرآن** وحمد بن محمد الخطّابي (ت. ٣٨٨هـ) صاحب **البيان في إعجاز القرآن**، غير موافق للرماني الذي تعلّق، كإبراهيم ابن سيار النظام المعتزلي، بالصرفة في الإعجاز. أما الفصاحة فقد رأى عبد الجبار، متابعاً على ذلك أبا هاشم الجبائي، أنّها تتحدّد بعنصرين: جزالة الألفاظ وحسن المعنى. والقرآن قد تناهى في الفصاحة واختصّ بمزيةٍ في رتبة الفصاحة خارجة عن العادة، فكان بذلك معجزاً. أما تحدّيه العرب بأن يأتوا بمثله أو بأن يعارضوه فمشروع تماماً. بيد أنّ العرب، في رأي عبد الجبار، لم يعارضوه، لا لأنهم صُرفوا عن ذلك، ولكن لأنّهم أدركوا حقيقة عجزهم عن معارضته والإتيان بمثله[٣٣].

إنّ التأليف بين هذه القضايا الثلاث: **الأولى أنّ** القرآن كلام، **الثانية** أن الكلام هو «ما حصل فيه نظام مخصوص من الحروف المعقولة» إنسانياً كان أو إلهياً، **الثالثة** أنّ المتكلّم هو فاعل الكلام، يفضي على نحو مباشر إلى القول إن القرآن، كلام الله، حادث مخلوق، إذ إن الكلام المؤلف من «حروف منظومة وأصوات مقطعة» لا بد من أن يكون بالضرورة «جائزاً»، وبالتالي «حادثاً». ومبدأ ذلك أنّ الكلام كان يمكن ألا يوجد، ويمكن أن ينعدم بعناصره المكوّنة من حيث إنه ليس جوهراً وليس جسماً وإنما هو عرض لا يمكن أن يوجد إلا في محل، أي في جسم[٣٤]. ولأنّه كذلك فإنّه لا يمكن إلا أن يكون حادثاً. ومن وجه آخر يقضي القول إن معنى: الله متكلم، أنه فعل الكلام، إذ ما كان مفعولاً لا يمكن أن يكون قديماً، وإنما هو، بالضرورة، حادث. والقول بقدم القرآن يعني أنّ القرآن هو الله نفسه. لكنّ القرآن لا يمكن أن يكون الله

(٣٢) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٨٦ ـ ٥٩٤.

(٣٣) عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٦، ص ٣١٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٤ ـ ٢٦.

نفسه، لأنّ كلامه يقبل القسمة إلى أجزاء (ثلث وربع...)، وهو مدرك بالحواس، وفيه المحكم والمتشابه... إلخ. وهذه أمور لا يمكن أن تكوّن ماهية الله أو تقوّمها. فالقرآن، إذاً، حادث[٣٥]. ذلك ما يثبته الدليل العقلي ويعضده الدليل النقلي بآيات قرآنية وأحاديث نبوية، فضلاً عن اتفاق صحابة الرسول على وصف القرآن بصفات المخلوقات الحادثة[٣٦]. أما وصف كلام الله الحادث بأنه «مخلوق» فقد أرجعه أبو علي الجبائي إلى الربط بين الخلق والتقدير، إذ رأى أن (خَلَقَ) تعني (أراد) و«قَدَّر الحدوث»، وأن المخلوق «هو الفعل المقدّر بالغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه»[٣٧].

أما «المقدور» الذي يُحمل على الموجود فهو أن يكون وجود هذا الموجود مسبباً بقدرة قادر[٣٨]. وذلك هو معنى تقدير حدوث القرآن، أي خلقه، وهو إطلاق تشهد له الآيات والأحاديث وشواهد اللغة. وليس يجوز نسبة القائلين بخلق القرآن إلى الكفر، إذ الأحرى أن ينسب إلى الكفر القائل إن القرآن غير مخلوق لأنه بقوله هذا يثبت إلى جانب الله القديم قدماء آخرين. والذي يقول بقدم القرآن هو على وجه التحديد، في رأي القاضي عبد الجبار، «ثنويّ». لذا كان على من يحرص على ألا تلحقه وصمة «الثنوية» أن يقول صراحة بحدوث القرآن وخلقه. وأما الزعم أن القول بخلق القرآن «بدعة» فمردود. لأن أصحاب رسول الله كانوا يقولون إن القرآن «مفعول» من الله، وكل ما هو مفعول لا بد من أن يكون مخلوقاً لفاعله. ولا يتردد القاضي عبد الجبار في الزعم بأن الرسول نفسه كان يقول إن القرآن مخلوق[٣٩]. وأما لماذا تكلم الله؟ فالجواب عنه عند المعتزلة «أنه تعالى خلق القرآن وأحدثه لمصالح العباد»[٤٠]، إذ كان «من إحدى نعم الله، بل من أعظم النعم،

---

(٣٥) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٦ ـ ٨٧

(٣٦) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٧ ـ ٩٢.

(٣٧) عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٥٤٨.

(٣٨) عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج ٧، ص ٨٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

فإليه يرجع الحلال والحرام، وبه تعرف الشرائع والأحكام»[٤١].

٢ ـ **الموقف المركزي الثاني**: القرآن، كلام الله، قديم غير مخلوق، وهو مذهب «أصحاب الحديث وأهل السنة» القائلين إن «أسماء الله لا يقال إنها غير الله»، وإن «القرآن كلام الله غير مخلوق»[٤٢]. ذلك أن الحق عندهم هو أن صفة الكلام صفة ثابتة للذات الإلهية، مثلها مثل صفات العلم والقدرة والإرادة ونحو ذلك. فإذا كان الله قد أثبتها لنفسه فإنه لا بد من أن يتصف بها أزلاً ودوماً، ولا يجوز أن يكون شيء ما منها حادثاً مخلوقاً. وقد كان أحمد بن حنبل صريحاً في القول إنّ القرآن «كلام الله غير مخلوق»[٤٣]. وهو يؤكّد أنّ مقالة القرآن المخلوق مقالة جهمية ادّعى فيها الجهم أمراً يوهم الناس إذ قال متسائلاً: القرآن هو الله، أو غير الله؟ فإن قال له الجاهل: هو الله، كَفَر، وإن قال له: هو غير الله، قيل له صدقت، فلم لا يكون غير الله مخلوقاً؟ بيد أن هذه المسألة من الجهمي هي من المغاليط. والحق فيها أنّ الله لم يقل في القرآن إن القرآن أنا، ولم يقل: غيري، وإنما قال: هو كلامي، فنحن نسميه بما سماه الله به ونقول: كلام الله[٤٤]. أما دعوى الجهمية أن القرآن مخلوق فلا شيء في كتاب الله يدل عليه ولا شيء في سنة رسول الله يشهد له. وكذلك فإن الاحتجاج الجهميّ بأنّ الله تعالى (خالق كل شيء) لا ينهض حجة له، لأن «الله في القرآن لم يسمِّ كلامه شيئاً، إنما سمّى شيئاً الذي كان يقوله»[٤٥]. وليس ثمّة شك، عند أحمد بن حنبل، في أنّ القرآن «كلام الله وتنزيله، وليس بمخلوق»[٤٦]، وأن من كان من

---

(٤١) عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٥٢٧.

(٤٢) الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ج ٢، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٢.

(٤٣) أبو بكر أحمد بن محمد الخلّال، **المسند من مسائل أبي عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل**، تحقيق ضياء الدين أحمد (داكا، بنغلادش: آسياتيك سوسايتي أوف بنغلادش، [د. ت.])، ص ٤٤٨.

(٤٤) «الرد على الزنادقة والجهمية،» في: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، **عقائد السلف**، تحقيق علي سامي النشار وعمر جمعي الطالبي، مكتبة الآثار السلفية؛ ١ (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٠)، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٤٦) محمد بن الحسين أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٢٩٥.

أصحاب الحديث أو من أصحاب الكلام «فأمسك عن أن يقول: القرآن ليس بمخلوق، فهو جهمي»[47].

ويؤكد أبو سعيد الدارمي أنّ الله متكلّم «أولاً وآخراً، لم يزل له الكلام، إذ لا متكلم غيره، ولا يزال له الكلام، إذ لا يبقى متكلم غيره». وقد قال الله في كتابه ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسى تَكْلِيماً﴾ [النساء: ١٦٤]، وهو نص لا يحتمل التأويل[48]. والآيات والأحاديث، وآثار الصحابة والتابعين جمة كثيرة متظاهرة بتحقيق كلام الله وتثبيته، ودفع دعاوى المعطلة وأغاليطهم. إنّ «النصوص» متضافرة على أنّ القرآن كلام الله، لكن لا نص بتاتاً على أنه «خلق الله»[49]. والحقيقة هي أن القرآن «غير مخلوق» وقول الجهمية «هو مخلوق» ليس إلا متابعة للإمام «الأكفر» الوليد بن المغيرة الذي ادّعى أنّ قول الله قول البشر[50]. وقد رد تعالى دعواه إذ قال: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، وكذلك ما أخبر به الرسول أن «فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله على خلقه»، فإنه يقطع بأن «القرآن غير مخلوق، لأنه ليس شيئاً من المخلوقين من التفاوت في فضل ما بينهما كما بين الله وبين خلقه في الفضل، لأن فضل ما بين المخلوقين يستدرك، ولا يستدرك فضل الله على خلقه، ولا يحصيه أحد، وكذلك فضل كلامه على كلام المخلوقين، ولو كان مخلوقاً لم يكن فضل ما بينه وبين سائر الكلام كفضل الله على خلقه (...) فليس ككلامه كلام ولن يؤتى بمثله أبداً»[51]. وفضلاً عن ذلك فقد نقل عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار أنه قال: «أدركت أصحاب النبي (ﷺ) فمن دونهم منذ سبعين سنة يقولون: الله الخالق وما سواه مخلوق، والقرآن كلام الله منه خرج وإليه يعود»[52]. وهو عين

(٤٧) الخلال، المسند من مسائل أبي عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل، ص ٤٤٤.
(٤٨) الدارمي، الرد على الجهمية، ص ٧١ ـ ٧٢.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٨٨.

اعتقاد سفيان الثوري الذي أكّد أنّ «القرآن كلام الله غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، من قال بغير هذا فهو كفر»[٥٣]. وذلك يشهد بأنّ القرآن «نفس كلام الله وأنه غير مخلوق»[٥٤]. وكذلك كان سفيان بن عيينة نفسه ينكر على بشر المريسي قوله: القرآن مخلوق، ويقول: «كذب، أخزاه الله! إنّ الله خالق كل شيء وكلام الله تبارك وتعالى خارج من الخلق»[٥٥]. ونقل عن كثير من الصحابة والتابعين وأئمتهم قولهم: «القرآن كلام الله غير مخلوق»، وهو ينهض شاهداً آخر على أن القرآن «نفس كلام الله وأنه غير مخلوق»[٥٦].

وقد استجمع ابن بطة العُكْبَري (ت. ٣٨٧هـ/٩٩٧م) مذهب الحنابلة من (أصحاب الحديث وأهل السنة) في القرآن في القول إنّه «كلام الله ووحيه وتنزيله، فيه معاني توحيده ومعرفة آياته وصفاته وأسمائه. وهو علم من علمه، غير مخلوق، وكيف قرئ وكيف كتب وحيث تلي وفي أي موضع كان في السماء وجد أو في الارض، حفظ في اللوح المحفوظ وفي المصاحف وفي ألواح الصبيان مرسوماً، أو في حجر منقوشاً، وعلى كل الحالات وفي كل الجهات، فهو كلام الله غير مخلوق، ومن قال: مخلوق، أو قال كلام الله ووقف أو شك أو قال بلسانه وأضمره في نفسه فهو بالله كافر حلال الدم بريء من الله والله منه بريء. ومن شك في كفره ووقف عن تكفيره فهو كافر بقول الله عز وجل: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ. فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١ ـ ٢٢] وقوله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] وقوله: ﴿ذَٰلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ﴾ [الطلاق: ٥]. فمن زعم أن حرفاً واحداً منه مخلوق فقد كفر لا محالة فالآي في ذلك من القرآن والحجة عن المصطفى (ﷺ) أكثر من أن تحصى وأظهر من أن تخفى»[٥٧].

---

(٥٣) هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، ٩ ج في ٥ مج (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ج ٢، ص ١٥١.

(٥٤) الخلال، المسند من مسائل أبي عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل، ص ٤٣٥.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

(٥٦) الدارمي، الرد على الجهمية، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٥٧) أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة، الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة، =

أما مذهب الشافعية من (أصحاب الحديث وأهل السنة) فقد لخصه أبو بكر البيهقي (٣٨٤ ـ ٤٥٨هـ) بالقول: «القرآن كلام الله عزّ وجل، وكلام الله صفة من صفات ذاته، ولا يجوز أن يكون من صفات ذاته مخلوقاً ولا محدثاً ولا حادثاً»(٥٨). واستدل له عقلاً ونقلاً، خلافاً لطريقة الحنابلة الذين استدلوا لمذهبهم نقلاً فحسب، مثبتاً أن كلام الله «موجود فيما لم يزل، موجود فيما لا يزال (. . .) وكلامه لا يشبه كلام المخلوقين»، وكما إن «وجهه الذي استعاذ به غير مخلوق، فكذلك كلماته التي استعاذ بها غير مخلوقة»(٥٩). والشافعية متفقون على أنّه «لما كان من فضل الله على خلقه أنه قديم غير مخلوق كان من فضل الله على كلام خلقه أنه لم يزل غير مخلوق»(٦٠).

كما إنهم يثبتون حديث سفيان بن عيينة: «أدركت مشيختنا منذ سبعين سنة، منهم عمرو بن دينار يقولون: إن القرآن كلام الله ليس بمخلوق» إذ كان مشايخ عمرو بن دينار جماعة من الصحابة ثمّ أكابر التابعين، فقوله: «حكاية إجماع منهم»(٦١). ويروي البيهقي ما يبرّئ أبا حنيفة من شبهة القول: القرآن مخلوق، وحديث من سمع محمد بن إدريس الشافعي يقول: القرآن كلام الله غير مخلوق، متفقاً في ذلك مع مذهب عبد الله البخاري وأحمد بن حنبل(٦٢).

هذان هما الموقفان اللذان يعبّران عن طرفين مركزيين مترافعين: القرآن مخلوق، القرآن غير مخلوق. أما المواقف المتوسطة في المسألة فأربعة أساسية:

= حققه ونقله إلى الفرنسية هنري لاووست بعنوان *La Profession de foi d'Ibn Batta* (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٥٨)، ص ٥٠.

(٥٨) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**، قدّم له وخرّج أحاديثه وعلّق حواشيه أحمد عصام الكاتب (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨١)، ص ٩٤.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١١٠.

١ ـ **قول الكلابية**: أصحاب عبد الله بن سعيد القطان (ت. ٢٤١هـ) الذين يقولون بأكثر ما يقول به (أصحاب الحديث وأهل السنة) «ويثبتون أن الباري تعالى لم يزل حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً كريماً مريداً متكلماً جواداً، ويثبتون العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والإرادة والكلام صفات لله سبحانه، ويقولون إن أسماء الله سبحانه وصفاته لا يقال هي غيره ولا يقال إن علمه غيره، كما قالت الجهمية، ولا يقال إن علمه هو هو كما قالت المعتزلة، وكذلك قولهم في سائر الصفات (...) وكان [ابن كلاب] يزعم أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق»[٦٣].

وقد بيّن الأشعري قول ابن كلّاب في القرآن في النص الآتي:

«قال عبد الله بن كلاب، إن الله سبحانه لم يزل متكلماً وإن كلام الله سبحانه صفة له قائمة به وإنه قديم بكلامه وإن كلامه قائم به كما إن العلم قائم به والقدرة قائمة به وهو قديم بعلمه وقدرته، وإن الكلام ليس بحروف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعّض ولا يتغاير وإنه معنىً واحدٌ بالله عزّ وجل وأن الرسم هو الحروف المتغايرة وهو قراءة القرآن، وإنه خطأ أن يقال: كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره وإن العبارات عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغاير وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير كما إنّ ذِكْرنا لله عزّ وجل يختلف ويتغاير والمذكور لا يختلف ولا يتغاير، وإنما سُمي كلام الله سبحانه عربياً لأنّ الرسم الذي هو العبارة عنه وهو قراءته عربيّ فسُمّي عربياً لعلّةٍ وكذلك سمي عبرانياً لعلةٍ وهي أن الرسم الذي هو عبارة عنه عبراني، وكذلك سمي أمراً وسمّي نهياً لعلّةٍ وخبراً لعلّةٍ، ولم يزل الله متكلماً قبل أن يسمّي كلامه أمراً وقبل وجود العلّة التي لها سُمّي كلامه أمراً وكذلك القول في تسمية كلامه نهياً وخبراً وأنكر أن يكون الباريء لم يزل مُخبراً أو لم يزل

(٦٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج ٢، ص ٢٩٨. وحول مذهب ابن كلاب الكلامي «الوسطيّ» إبان المحنة وآرائه الكلامية، انظر: Josef van Ess: «Ibn Kullab,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, and «Ibn Kullab und die Mihna,» *Oriens*, vols. 18-19 (1965-1966), pp. 92 ff.

ناهياً وقال إن الله لا يخلق شيئاً إلا قال له كُن ويستحيل أن يكون قوله كُن مخلوقاً.

وزعم عبد الله بن كلّاب أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله عزّ وجل وأنّ موسى عليه السلام سمع الله متكلّماً بكلامه وأن معنى قوله ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] معناه حتى يفهم كلام الله ويحتمل على مذهبه أن يكون معناه: حتى يسمع التالين يتلونه»(٦٤).

وهذا القول، كما يلاحظ فان إس، يعارض النظرية الاعتزالية في خلق القرآن بما يجريه من تمييز بين (كلام الله) وبين تحققّه. فالله «لم يزل متكلّماً» بكلام «ليس بمختلف ولا متغاير»، بينما «قراءة القرآن» أو رسمه الذي هو «العبارة عنه» هي التي تختلف وتتغاير، فتكون عربية أو عبرانية. فاصطلاح «خلق القرآن»، إذاً، اصطلاح غير دقيق، من شأنه أن يوهم بالغلط، وهو لا يصدق إلا على الرسم أو الحكاية أو القراءة في الواقع الزمني أو التاريخي. أما الكلام الإلهي نفسه فليس مكوناً من حروف وأصوات، على ما يذهب إليه المعتزلة، وما نسمع من تلاوة إن هو إلا «عبارة عن كلام الله عزّ وجل». وأما ما ورد من أن موسى سمع الله متكلماً بكلامه، وأما قوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ﴾ فمعنى السمع فيهما، على قانون التأويل، الفهم(٦٥). وفي كل الأحوال يظلّ كلام الله قديماً غير مخلوق. وقد عرض ابن تيمية مذهب ابن كلاب بالقول «إن كلام الله معنى واحد قائم بنفس المتكلم، هو الأمر بكل ما أمر به، والنهي عن كل ما نهى عنه، والإخبار بكل ما أخبر به، وأنه إن عبر عنه بالعربية كان هو القرآن، وإن عبر عنه بالعبرية كان هو التوراة». ثم أضاف أن «جمهور أهل السنة والمعتزلة وغيرهم أنكروا ذلك، وقالوا: إن فساد هذا معلوم بصريح العقل، فإن التوراة إذا عربت لم تكن هي القرآن، ولا معنى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] هو معنى ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١]. وكان يوافقهم على إطلاق القول بأن التلاوة غير المتلو وأنها مخلوقة، من لا يوافقهم على

---

(٦٤) الأشعري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٨٤ ـ ٥٨٥.

(٦٥) Van Ess, «Ibn Kullab,» p. 391.

هذا المعنى بل قَصْدُه أن التلاوة هي أفعال العباد وأصواتهم»[٦٦].

٢ ـ **قول الأشاعرة**: ومذهبهم في بادئ الأمر هو مذهب الإمام أحمد بن حنبل وأهل السنة والحديث. بيد أنّ الحقيقة هي أنّ الأشعري «انحرف» عنهم شعرة ليتابع ابن كلاب بعض المتابعة. ومع أن الأشاعرة يثبتون مذهب أهل السنة والجماعة في القول «إن الله تعالى متكلم له كلام (...) وأن كلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ولا مُحدَث، بل كلامه قديم صفة من صفات ذاته كعلمه وقدرته وإرادته ونحو ذلك من صفات الذات»، ولا يجوّزون قول القائلين إن «كلام الله عبارة» أو «حكاية»[٦٧]، إلا أنهم أثبتوا تمييزاً في الكلام الإلهي مستلهماً من الرواقيين، هو التمييز بين الكلام النفسيّ وبين «العبارة عنه». وقد ناضل أبو بكر الباقلاني نضالاً ماجداً من أجل الاستدلال لـ «نفي خلق القرآن»[٦٨]، وإثبات أن كلام الله قديم. فهو لا يُسلِّم بأن الكلام الإلهي «حروف وأصوات»، وإنما الكلام عنده «معنى قائم بالنفس يعبّر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة وبغيرها أخرى». فثمة (الكلام) من وجه و(العبارة عنه) من وجه آخر. وهو، كابن كلّاب، ينكر أن يقال: «إن كلام الله أصوات وحروف، متبعّض متغاير»[٦٩]، لكنه لا ينفي التبعض والتغاير عما «يعبّر» عن الكلام بالحروف والأصوات. أما الأشعري نفسه فأكد أن كلام الله تعالى صفة قديمة له، لكنه قال إن التلاوة والقراءة محدثة والمتلو والمقروء غير محدث[٧٠].

وقد وافق إمام الحرمين الجويني (٤١٩ ـ ٤٧٨هـ) الباقلاني في ما أثبته من أمر المعنى القائم بالنفس والعبارة عنه، وأكّد أن «مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلي لا مفتتح

---

(٦٦) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، ١١ ج (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ج ١، ق ١، ص ٢٦٧.

(٦٧) أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق ونشر عزت العطار الحسيني (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٠)، ص ٦٢.

(٦٨) ابن الباقلاني، **كتاب التمهيد**، ص ٢٣٧ ـ ٢٥١.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٧٠) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، **مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، عني بتحقيقه دانيال جيماريه (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧)، ص ٥٩ ـ ٦٠.

لوجوده»[٧١]. والكلام هو «القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات»، أو هو «الفكر الذي يدور في الخَلَد وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها أخرى»[٧٢]، وذلك خلافاً لرأي المعتزلة التي أنكرت الكلام القائم بالنفس وزعمت أن الكلام هو الأصوات المتقطعة والحروف المنتظمة ضرباً من الانتظام. وأما المتكلم فليس هو من فعل الكلام، كما تريده المعتزلة، وإنما «المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام»[٧٣]، أي إنه صفة من صفات الذات، لا من صفات الأفعال. غير أن إثبات كلام قائم بالنفس لا يعني أنّ هذا الكلام هو من قبيل الحروف والأصوات والألحان والنغمات. فكلام الله غير ذلك، وتلك «عبارات» عن كلام الله ليس بها الله متكلّم وإنّما بالكلام النفسيّ الذي هو صفة «نفسية» أو «معنويّة» له. والجويني لا ينكر أن تكون «عبارات كلام الله» «خَلْقَ الله»، لكنه يمتنع من «تسمية خالق الكلام متكلّماً به»[٧٤]. وبذلك يعزّز الجويني ما ذهب إليه الباقلاني في متابعة ابن كلّاب الذي يقول عنه الجويني نفسه إنه «من أصحابنا»[٧٥]. أما ابن تيمية فيجعل من أتباعه، «العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات (...) كأبي عباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري والقاضي أبي بكر [بن] الباقلاني وأمثالهم»[٧٦].

٣ ـ **مذهب اللفظية**: أظهره أول مرة في سنة ٢٣٤هـ[٧٧] حسين ابن علي الكرابيسي (ت. ٢٤٥هـ). ومبدأ اللفظية التمييز بين (القرآن) وبين (اللفظ والقراءة له). وقد قال الكرابيسي: «القرآن ليس بمخلوق،

---

(٧١) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠)، ص ٩٩.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٧٦) ابن تيمية الحراني، **درء تعارض العقل والنقل**، ج ١، ق ١، ص ٢٧٠.

(٧٧) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **كتاب الوافي بالوفيات**، باعتناء س. ديدرينغ (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٧٢)، ج ٦، ص ٣٦٥.

ولفظي به مخلوق، وقراءتي له مخلوقة»[٧٨]، خلافاً لمذهب أصحاب الحديث الذين كفّروه بقوله هذا. وكان يقول: «القرآن كلام الله غير مخلوق ولفظي به مخلوق». والظاهر أنه قصد باللفظ «الملفوظ» لا التلفّظ، إذ كان التلفّظ فعلاً إنسانياً مخلوقاً، أما الملفوظ فهو كلام الله نفسه. وقد نقل عنه أنه قال: «أقول: القرآن بلفظي غير مخلوق، ولفظي بالقرآن مخلوق»، فذكر ذلك لأحمد بن حنبل فقال: هو جهميّ. «وتكلم فيه أحمد»، ولعنه يحيى بن معين، وتكلم هو بدوره في أحمد فتجنّب الناس الأخذ عنه[٧٩]. وقد سأل الفضل بن زياد عنه أحمد بن حنبل «فكلّح وجهه ثم قال: إنما جاء بلاؤهم من هذه الكتب التي وضعوها، تركوا آثار [رسول الله] (ﷺ) [وأصحابه] وأقبلوا على هذه الكتب»[٨٠]. ولأحمد نصوص كثيرة في اللفظية من الجهمية تعزّز الاعتقاد بأنّ مذهبهم هو القول: «ألفاظنا بالقرآن مخلوقة»[٨١]. وعلّل ابن تيمية نسبة اللفظية إلى الجهمية بأن الجهمية «يقولون إنّ الله لم يتكلّم في الحقيقة بل خلق كلاماً في غيره»، ومن أطلق منهم أنّ الله تكلم حقيقة فهذا مراده، فالنزاع بينهم لفظي؛ إذ إنّ مفهوم القائل: «هذا القرآن مخلوق» أنّ الله لم يتكلم بهذا القرآن، وأنه ليس هو كلامه، بل خلقه في غيره، وذلك خلافاً للسلف والأئمة الذين كانوا يعلمون «أن هذا القرآن المنزل المسموع من القارئين كلام الله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، ليس هو كلام لغيره، لا لفظه ولا معناه...»، وإنهم إذ يقولون: «هذا القرآن كلام الله»، لا يريدون بذلك أن أصوات القارئين وحركاتهم قائمة بالله، وإنما أن هذا القول المؤلف لفظه ومعناه هو كلام لله لا لغيره[٨٢]. بيد أن قوماً من أهل السّنة صاروا يقولون: «هذا القرآن المنزل المسموع هو تلاوة القرآن

---

(٧٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج ٢، ص ٦٠٢.

(٧٩) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٦ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٠هـ/ ١٩١١م)، ج ٢، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٥.

(٨٠) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، بتحقيق محمد سعيد خطيب أوغلي (إستانبول: مطبعة جامعة أنقرة، ١٩٧١)، ص ٦.

(٨١) الخلال، المسند من مسائل أبي عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل، ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

(٨٢) ابن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ق ١، ص ٢٥٩.

وقراءته، وتلاوة القرآن مخلوقة، وقراءة القرآن مخلوقة (. . .) ويدخلون في ذلك الكلام المسموع نفسه ويقولون: لفظنا بالقرآن مخلوق، ويدخلون في ذلك القرآن المتلو المسموع». وانتشر ذلك فانتفضت عليهم طائفة من (أهل الحديث) ممن زعم أن القرآن غير مخلوق فقالت: «لفظنا بالقرآن غير مخلوق وتلاوتنا له غير مخلوقة»[٨٣]، أو كما أورد الأشعري أنّ «قراءته واللفظ به غير مخلوقين»[٨٤]، فأنكر أحمد بن حنبل وأصحابه قول أولئك وهؤلاء وألحقوهم بالمبتدعة والجهمية. وقد رأى ابن تيمية «أن أهل السّنة لم يختلفوا في شيء من أقوالهم إلا في مسألة اللفظ» هذه[٨٥].

٤ ـ الواقفة: وهم الذين «وقفوا» في القرآن، فقالوا: لا نقول «مخلوق هو»، ولا «غير مخلوق»[٨٦]. وقد ردهم أحمد بن حنبل، مثلما ردّ اللفظية، إلى التّجهّم، فقال إنهم «من الجهمية، استتروا بالوقف»[٨٧]. وهو يؤكد أن «الجهمية على ثلاثة ضروب: فرقة قالت: القرآن مخلوق! وفرقة قالوا: كلام الله، ونقف؛ وفرقة قالوا: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة. فهم عندي فرقة واحدة»[٨٨]. وكان أحمد بن حنبل يسميهم بـ «الشكّاكة» أو «الشُكّاك»، ويرى أن الرجل الذي «يتكلم» منهم «شاكّ مرتاب»، هو جهمي بل «شرّ من الجهمية»[٨٩]. وذلك أن الجهمية قد بان أمرهم، وهؤلاء إذا قالوا: إنا لا نتكلم، استمالوا العامة»[٩٠]. والذي ينبغي هو دعوتهم إلى الحق فإن أبَوا «نقطع لساننا عنهم، أو نقف عند بابهم ولا ندخل، أو نجفوهم فلا نجالسهم ولا نكلّمهم ولا نسلّم عليهم»[٩١]. ويلاحظ أبو سعيد الدارميّ أن الواقفة يحتجون لمذهبهم بقول «ناس من

(٨٣) المصدر نفسه، ج ١، ق ١، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.
(٨٤) الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ج ٢، ص ٦٠٢.
(٨٥) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ١، ق ١، ص ٢٦٣.
(٨٦) الدارمي، **كتاب الرد على الجهمية**، ص ٨٩.
(٨٧) الخلال، **المسند من مسائل أبي عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٤٤٣.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٤٤٢.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٤٤.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٤٥١ ـ ٤٥٣.

مشيخة رواة الحديث (. . .) سئلوا عن القرآن فقالوا: لا نقول فيه بأحد القولين، وأمسكوا عنه». لكن ذلك كان منهم، في رأيه، «عن قِلّة البصر بمذاهب الجهمية (. . .) إذ لم يتوجهوا لمراد القوم لأنها كانت أغلوطة وقعت في مسامعهم لم يعرفوا تأويلها ولم يُبْتَلوا بها قبل ذلك فكفوا عن الجواب فيه وأمسكوا. فحين وقعت في مسامع غيرهم من أهل البصر بهم وبكلامهم ومرادهم ممن جالسوهم وناظروهم وسمعوا قبح كلامهم (. . .) لم يشكّوا أنها كلمة كفر، وأن القرآن نفس كلام الله كما قال الله تبارك وتعالى، وأنه غير مخلوق»[٩٢]. ويحتج الدارميّ على الواقفة ناطقاً في ذلك بلسان حال أهل «الحق والسنة»، فيقول، بعد أن نسبهم إلى «ضلال بيّن وجهل غير صغير» بسبب مقالتهم نفسها وبسبب نسبتهم مخالفيهم فيها من أهل الحق والسنة إلى البدعة:

«وأما قولكم «لا ندري مخلوق هو أم غير مخلوق» فإن كان ذلك منكم قلةَ علم به وفهمٍ فإنّ بيننا وبينكم فيه النظر بما يدل عليه الكتابُ والسنّة ويحتمل العقل، وجدنا الأشياء كلها شيئين: الخالقَ بجميع صفاته والمخلوقين بجميع صفاتهم. فالخالقُ بجميع صفاته غير مخلوق والمخلوق بجميع صفاته مخلوق. فانظروا في هذا القرآن فإن كان عندكم صفة المخلوقين فلا ينبغي أن تشكّوا في المخلوقين وفي كلامهم وصفاتهم أنها مخلوقة كلها لا شك فيها فيلزمكم في دعواكم حينئذ أن تقولوا كما قالت الجهمية فلتستريحوا من القال والقيل فيه وتغيّروا عن ضمائركم. وإن كان عندكم هو صفة الخالق وكلامه حقاً ومنه خرج فلا ينبغي لمصلٍّ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يشكّ في شيء من صفات الله وكلامه الذي خرج منه أنه غير مخلوق، هذا واضح لا لُبس فيه إلا على من جهل العلم مثلكم، وما فرق بينكم وبين من قال «هو مخلوق» إلا يسير، يزعم أولئك أنه كلام الله مضاف إليه مخلوق وزعمتم أنتم أنه كلام الله ولا تدرون مخلوق هو أو غير مخلوق، فإذا لم تدروا لم تأمنوا في مذهبكم أن يكون أولئك (الذين) قالوا «مخلوق» قد أصابوا من قولكم فكيف تنسبونهم إلى البدعة وأنتم في شك من أمرهم؟ فلا يجوز لرجل أن ينسب

(٩٢) الدارمي، المصدر نفسه، ص ٩٢.

رجلاً إلى بدعة بقول أو فعل حتى يستيقن أن قوله وفعله باطل ليس كما يقول، فلذلك قلنا: إنّ فرق ما بينكم يسيرٌ لأنّ أولئك ادّعوا أنه مخلوق وزعمتم أنتم أنه كلام الله، ومن زعم أنه غير مخلوق فقد ابتدع وضلّ في دعواكم فإن كان الذي يزعم أنه غير مخلوق مبتدعاً عندكم لا تشكّون فيه أنه لمخلوق عندكم حقاً لا شكّ فهو ولكن تستترون من الافتضاح به مخافة التشنيع وجعلتم أنفسكم جُنّةً ودُلْسةً للجهمية عند الناس تصوّبون آراءهم وتحسّنون أمرهم وتنسبون إلى البدعة مَن خالفهم»[93].

ثم يعزّز هذا الاحتجاج بمثل ما جرى أصحاب الحديث والسنة على الاحتجاج به في مناظراتهم مع مخالفيهم؛ يقول:

«والحجّة على هذه العصابة أيضاً جميعُ ما احتججنا به من كتاب الله في تحقيق كلام الله وما روينا فيه من آثار رسول الله (ﷺ) فمن بعده أنّ القرآن نفس كلام الله وأنه غير مخلوق. فهي كلها داخلة عليهم كما تدخل على الجهمية لأن كل من آمن بالله وصدّقه في قوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] وفي قوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلامَ اللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥] فأيقن بأنه كلامه حقاً كما سمّاه أصدق القائلين، لَزِمَه الإيمان بأنه غير مخلوق لأن الله تبارك وتعالى لم يجعل كلاماً مخلوقاً لنفسه صفةً وكلاماً ولم يُضِف إلى نفسه كلامَ غيره لأنه أصدقُ القائلين ولا يُقاس «كلام الله» بـ «بيت الله» و«عبد الله» و«خلق الله» و«روح الله» لأن الخلق ليس من الله ولا من صفاته وكلامه صفتُه ومنه خرج فلا يضاف إلى الله من الكلام إلا ما تكلم به ولو جاز أن يُنسَب كلامُ مخلوق إلى الله فيكون لله كلامٌ وصفة كما يضاف إليه «بيت الله» و«عبد الله» لجاز أن تقول: كلُّ ما يُتكلّم به آناء الليل والنهار من حق أو باطل أو شعر أو غناء أو نوح كلام الله، فما فضلُ القرآن في هذا القياس على سائر كلام المخلوقين إن [كان] كله يُنسب إلى الله ويقام لله صفةً وكلاماً في دعواكم؟ فهذا ضلال بيّن مع أنّا قد كُفينا مؤنة النظر بما في كتاب الله من البيان وفي الأثر من البرهان»[94].

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٣.

تلكم هي مواقف الاختلاف الرئيسة في القرآن. وثمّة أقوال أخرى أقل أهمية وخطراً لكن الإتيان عليها في هذا المقام لا يكاد يغني في شيء فنضرب عنها صفحاً، وننحصر في هذه التي يمثّل الطرفين القصيين فيها القائلون: «القرآن مخلوق»، ويجمعهم في مصطلح خصومهم اسم «الجهمية» المقيت، والقائلون بنقيض هذه القضية، أي: «القرآن غير مخلوق»، ويمثّلهم «أهل الحديث والسنة» على وجه الخصوص. وبين هذين الطرفين كان الصراع المرير على أرض العقيدة والنظر. أما الأطراف «المتوسطة» فقد كان من الطبيعي أن تمثّل قوى التهدئة والاعتدال، لكنها إجمالاً لم تُرضِ أياً من طرفي الصراع. وأما الوجه العملي أو السياسي للصراع فكان له شأن آخر.

(٣)

لقد كان حجر الزاوية في البحوث الحديثة التي جردت في مشكلة خلق القرآن التحليل الكلاميّ والفلسفيّ، ولم توجّه الأنظار توجيهاً ذا بال إلى الدلالات السياسية البعيدة للمسألة. لا شك في أنّه قد تمّ تسجيل الواقعة، فذلك مما يبصره الأعشى، بيد أن دلالاتها ظلت خافية إلى حدّ بعيد، وكانت النتيجة التي انتهت إليها أبعد التحليلات غوراً هي ردّ «الامتحان» إلى سياسة في التوازن حرصت الخلافة على انتهاجها في دارها. أما المنطق الذي يحكم العلاقة بين رجل الدولة الذي يُمضي «الامتحان» وبين «القوة» التي تتصدّى لهذا الرجل ـ من حيث إنهما قوتان متقابلتان تنشدان تحقيق «غايات» متغايرة، بسببٍ من أن طبيعة الواحدة منهما مغايرة لطبيعة الأخرى ـ فلم يكن موضوع تدقيق بعيد الغور، وظلّت دلالته في سياق الفلسفة الدينية ـ السياسية في الإسلام غائضة الملامح. ذلك أنّ الظاهرة لا تخصّ المأمون وحده، مثلما لا تخص أصحاب الحديث والسنة وحدهم، فهي تتكرّر مع المعتصم والواثق بل المتوكل وجُلِّ الآخرين بشكل أو بآخر، أي إنها ظاهرة تخصّ دولة الخلافة في علاقتها مع الرعية، أي مع الجماعة التي يُفتَرض، شرعياً، أنّها ـ أي الخلافة ـ وُجدت لحفظ الدين وإنفاذ أحكامه فيها، وسياسياً، لتكون الحافظ لبنيانها وتماسكها ووحدتها ومصالحها، أو لتكون محكومة

بمنطق الدولة، أو بما يحلو لي أن أسميه بـ «منطق المُلك». وذلك كله بشكل مطبق خصيصة جوهرية للدولة في الإسلام.

وقد بدا لي أنّ محنة خلق القرآن تقع على نحو فذ في قلب الجدلية التي تحكم الدينيّ والسياسيّ في الإسلام. وتُبين عما هو خفيّ من علاقات بينهما، طبيعتها الذاتية «الصراع» الناجم عن عدم التوافق في الغايات والأهداف المنصوبة عند رجال دولة الخلافة أو «المُلك» من طرف أول، وعند «أمناء الله»، «حرّاس الأرض»، «الظاهرين على الحق»، من طرف ثان. فانصرفتُ إلى النظر في عناصر هذه القضية، قاصداً إلى أن أُجلي بعض الحقائق التاريخية الخالصة ممّا يتصل بالمحنة في ذاتها، وأن أبيّن حدود هذه الجدلية التي تحكم الدينيّ والسياسيّ في دولة الإسلام التاريخية، على ما سبق أن ذكرت من قبل وكررت.

ولا بد لي، في هذا الشأن، من أن أعود عَوْداً مبتسَراً إلى مسألة قديمة متجددة، هي مسألة مفارقة التاريخيّ للأصل والحقيقة والجوهر، مفارقة ما يجري على الأرض لما هو قارٌّ ثابت في الأزل أو في «اللوح المحفوظ». إذ من الطبيعي أن يتردد القول بتكرار شديد عند طائفة كبيرة من المسلمين: إنه لا شأن لنا بما حدث واستقر في التاريخ، لأن الإسلام شيء وما هو تاريخي شيء آخر، ونحن لا نحتكم إلا إلى الإسلام في صورته النقية الصافية السرمدية، وبالتالي لا قيمة لما يمكن أن يقرره البحث، أو باحث ما، في أمر السياسيّ والدينيّ عند هذا الخليفة أو ذاك، أو هذا السلطان أو ذاك، بالأمس، أو اليوم، أو غداً، مما يمثّل «تجربة تاريخية» فحسب. ذلك أنّ ما يعوّل عليه هو فحسب الحقيقة ـ الأصل القارّة في أحضان الوحي، لا على شيء آخر سواها. إنّ هذه الرؤية صحيحة بلا شك، بمعنى ما، وهي تعزّز تعزيزاً أعظم الأسباب التي تدعو إلى دراسة طبيعة العلاقة التاريخية التي تحكم مبدأي الأمر والطاعة بين الرعية وبين الدولة، لأنها تبين في خفاياها عن حالة من حالات «التنصل» من الواقع التاريخي. غير أنّ الحقيقة هي أن «الإيمان يزيد وينقص» فعلاً ـ وأصحاب الحديث والسنة مصيبون في قولهم هذا كل الإصابة ـ بيد أنّ هذا يعني أن اكتمال الإسلام والإيمان وتمامهما أمران غير ممكنَيْ التحقق تحققاً كاملاً تاماً في عالم الواقع. وجُلُّ ما

يمكن المسلم أن يصنعه هو أن «يجاهد» على الدوام لتحقيق المثال ـ الأصل في التكمل والتتمّم الإسلاميين، من أجل بلوغ رضوان الله ونيل ثوابه وجنته. فإذا كان التحقّق الواقعي للأصل تحققاً تاماً عسير المنال، فإنّ من الطبيعي أن تكون «الدولة التاريخية» غير مطابقة تمام المطابقة للأصل. وبالتالي فإنّه محكوم علينا على الدوام ـ ما دام أن «خير القرون» قد انقضى ـ أن نوطّن أنفسنا على العيش «مع» قرون خيرورتها أقلّ، أو فاسدة على أنحاء متفاوتة. ويكون التعلل، بعد ذلك، بأنه لا قيمة لما يمكن أن يقال بشأن الدينيّ والسياسيّ في التاريخ المتقهقر تعلّلاً ظاهر الضعف والوهن. ومن الوجه العملي يتولّد عن تعلل من هذا الضرب واحد من الأنماط «السياسية» الآتية: إما الانخراط في الصراع مع الزمن القائم، وإما الفرار منه واللوذ بعالم غير تاريخي، وإما الوقوف أو الشك أو فقد الاكتراث. وفي ذلك كله توكيد لخطورة المسألة بسبب ما يترتّب عليها من نتائج عملية مشخصة.

ومن وجه آخر يتعيّن عليّ أن أقرّر أنّه لا يهوّن من اختياري لحالة (المحنة) من أجل الكشف عن طبيعة الدينيّ والسياسيّ الخاصة في الإسلام، أنّ الصراع قد حكم صيغة العلاقة بين «السياسيّ» الذي تمثّله «دولة الخلافة» من وجه، وبين الفعل الذي وجّه كثيراً من الحركات «الدينية» في الإسلام إلى «الوثوب» أو «الخروج» أو «الفتنة» أو «الثورة». ذلك أن أي نظام سياسيّ يفترض بحكم طبيعته وجود من «يعصي» أوامره ويخرج على طاعته، بصورة متفاوتة بطبيعة الحال. فقد خرجت فرق كثيرة من «الخوارج» وثار ابن الأشعث، وثار الزنج، وخرج الطالبيون وأئمة الزيدية، وكان الشيعة دوماً، في السر وفي العلانية، منكرين لخلافة الخلفاء ولاغتصابهم السلطة... وليست هذه كل القائمة. بيد أنّ هؤلاء جميعاً كانوا يمثلون، في علاقتهم بالدولة، «الآخر» الذي هو «العدو» الذي ينشد تحطيم وحدة الدولة ـ الجماعة. والتناقض معهم ليس في حقيقة الأمر تناقضاً ذاتياً أو باطنياً في جسم الدولة ـ والجماعة، وإنما هو تناقض مع «الخارج»، مع «الآخر». لذا كانت دراسة هذه الحالات لا تفيد كثيراً في تحليل ماهية السياسيّ والدينيّ في الإسلام. أما في الحالة التي اخترتها فإننا بإزاء دولة ـ جماعة محددة، قد اتفق فيها الجميع، الدولة من ناحية، والرعية من ناحية، على «شرعية» بنيانها وقوامها. وهي

الدولة ـ الجماعة التي تحدّدت فيها «الصيغة الشاملة» للإسلام التاريخي أو الحضاري وهي أيضاً الدولة ـ الجماعة التي تظلّ إلى أيامنا هذه، عند الأكثرية المطلقة من المسلمين، تمثّل «النموذج» التاريخي المرجعي لدولة المسلمين وجماعتهم. ولا نعرف، خلا «النموذج الراشدي» ـ وهو نموذج «مفارق للعادة» ـ أي نموذج آخر للدولة ـ الجماعة في الإسلام. فحق القول، إذاً، أن يكون لاختيارنا، من المسوّغات، ما يجعله قميناً بأن يكون ذا دلالة في الدرس والتحليل وتجريد بعض المفاهيم الأساسية التي توجه الدينيّ والسياسيّ في الإسلام، وتحكم طبيعة كل منهما ومنطقه.

ولقد قدّرت أنّ هذا البحث، كي يبلغ مرماه، ينبغي أن يجري تفصيله على النحو الآتي:

فصل **أول** يجرد ما لم يتم تجريده من قبل، من أمر المعتزلة في علاقتهم بالخلفاء الذين نجموا أو نموا وارتقوا في كنفهم أو في ملكهم، من أجل التحقق من طبيعة هذه العلاقة، وتحقيق دعوى القول إنهم كانوا «رجال» الخلافة العباسية في أرض الدين والعقيدة، أو إنهم لم يكونوا أولئك الرجال بالمرة، أو لم يكونوهم إلا بشكل محدود.

وفصل **ثانٍ** يبرز وقائع المحنة وأحداثها ويلاحق هذه الوقائع والأحداث منذ بدئها مع الخليفة المأمون إلى منتهاها في خلافة المتوكّل. وهو فصل يتعلّق بكل التفصيلات الجزئية المتوافرة، توخّياً للكشف عن العناصر الدقيقة الفاعلة أو الدالّة في القضية.

وفصل **ثالث** يبين عن هويات رجال المحنة وعن الدواعي المعلنة لإشهارها، طلباً لإماطة اللثام عن الوجه الحقيقي للصراع الذي نجم.

وفصل **رابع** يستجمع «الحقائق التاريخية» وواقع حال أطراف الصراع جميعاً، والدواعي الحقيقية للمحنة، وغير ذلك مما يمثّل خلاصة للنتائج الجديدة التي أفضت إليها الفصول التي سبقت.

وفصل **أخير** يجرد طبيعة العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ في الإسلام في ضوء المعطيات التاريخية التي كانت المحنة واحداً منها، وفي ضوء التجربة التاريخية الإسلامية، مما أزعم أنه يمثّل الطبيعة الجوهرية التي تحكم جدلية الدينيّ والسياسيّ في دولة للأمر والطاعة فيها سلطة دينية

مرجعية لا سبيل إلى التنكر لها، وسلطة سياسية فعلية لا يُغتَفر القدح فيها.

ولقد أكثرت من إيراد «النصوص» على نحو أعلم منذ الآن أنه قد يكون مثاراً للنقد. لكنني على الرغم من كل شيء، لا أملك إلا أن أتشبّث بهذا الوجه من منهجي في البحث، لأنني أعتقد تماماً أنّ هذه «النصوص» تسهم إسهاماً حقيقياً في تكميل الصورة الواقعية للأمور وفي بثّ الحياة والروح في ثناياها. وإذا كان فلاسفة «التجريد» سينعون عليّ مثل هذا المذهب فإنّني سأعلّل نفسي، في أمره، بأنّني أحرص كل الحرص على أن يجد هذا الذي أبثّه بين الناس من إذا ألقى إليه بعض السمع بلغ إدراكه وفهمه.

وغاية مطمع البصر والنفس بعد ذلك كله، أن يكون هذا الذي بذلته من وسع في تجريد معرفة ذات دلالة معاصرة تخترق التاريخ السرديّ الدراميّ وتعلو عليه، مذهباً جديداً في النظر إلى مادة التراث وفي تبيّن المبادئ الأولية العقلية ـ أو غير العقلية ـ التي توجّه وجودنا في التاريخ وتحكم فعلنا المجدي أو غير المجدي فيه.

الفصل الأول

المعتزلة والخلافة

للمعتزلة والمأمون وخلفائه الأقربين، المعتصم والواثق والمتوكل، رجْع خاص في التاريخ العربي والإسلامي. فالمعتزلة هم مجسِّدو قيم الحرية والعقلانية والتنوير. والمأمون من بين جميع خلفاء «السلطة»، هو الخليفة الذي شرّع الأبواب للأنوار. أما المتوكّل فهو «الردّة» على كل ما أعلى من شأنه المعتزلة والمأمون وخليفتاه. ومع ذلك فإنّ سمة «المفارقة» تقتحم على نحو مُغرب أحوال هؤلاء جميعاً لتجعل لوجه كل واحد منهم وجهاً آخر يتلبّسه ولا يُعرف - إن عرف - إلا به. فالمعتزلة، دعاةُ «التحرر الفكري» من الأسلاف، بحسب التعبير غير الموفّق لأحد دارسيهم، قد «استبقوا الزمن واستعجلوا الأمور فأرادوا في زمن دولتهم أن يحققوا بالإكراه ما لا يتحقّق إلا بالإقناع، وأن ينجزوا في برهة وجيزة ما قد يتطلّب قروناً»، فانتهى بهم الأمر إلى أن ارتكبوا «غلطة فاحشة» بإعلانهم «المحنة واضطهادهم الأمة»، وهكذا «هدموا بأيديهم في بضع سنين ما بنوه في قرن من الزمان»[1]. والمأمون، الخليفة القوّام على الدين، المنوط به تنفيذ أحكام الشريعة، قد تبنّى مذهب المعتزلة وجعله المذهب الرسمي لدولة الخلافة ثمّ ما لبث أن انصاع إلى رغبة المعتزلة في اضطهاد علماء الأمة ورجالها، فخرج بذلك على المبادئ التي استندت

(١) زهدي جار الله، المعتزلة (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٤٧)، ص ٢٥٢.

إليها سياسته في التسامح والحرية والتنوير. وسار المعتصم على نهج المأمون في الالتزام بالاعتزال وامتحان الناس. وكانت سياسة الواثق «استمراراً لسياسة عمه وأبيه، فكان يحب الاعتزال (. . .) اقتفى أثر عمه في الاعتزال وحاول نشر مبادئه (. . .) وتشدّد في ذلك» حتى «أصبح الاعتزال رمز المواطنة الكاملة»[٢]. أما المتوكل ناصر السنّة ورافع المحنة، فقد لا يكون خالص النية في ما صنع، وقد لا يكون نصيراً حقيقياً لأهل السنّة.

ولقد ذهبت جمهرة الباحثين المحدَثين إلى «أنّ الدولة العباسية اتخذت الاعتزال مبدأ رسمياً للدولة منذ عهد الخليفة العباسي المأمون»[٣]. ولخّص أحد كبار الباحثين السياسة الدينية لهذا الخليفة بقوله إنه «مزج الدين بالدولة مزجاً لعله اقتبس فكرته عن بيزنطة في تلك الأحيان بالذات، حين كانت المشكلة الأيقونية على أشدّها، أو عن المثل الساساني بتنظيم الزرادشتية في ظلّ الأكاسرة. فقد أعلن المأمون تبنّي الدولة رسمياً للمبدأ الاعتزالي في (خلق القرآن)، وفرض هذا المبدأ على الناس بالقوة وحملهم عليه مرغمين، وعقد له مجالس الجدل، حتى لقد أضيف ذلك القول إلى الشهادة بالوحدانية (لا إله إلا الله صاحب القرآن المخلوق!)، وعُزِل من لا يقول بذلك من القضاة وأُهين. ولأول مرة يتدخل خليفة المسلمين في أمر العقيدة هذا التدخل الأساسي العنيف، ولأول مرة يصدر أمر من أمير المؤمنين باعتناق فكرة معينة واعتبارها مذهب الدولة الرسمي الذي يعاقَب مخالفوه. وقد كان الخليفة قبله يشرف على تطبيق أحكام الدين وإعلاء كلمته، فأصبح المأمون فقيه الدولة الرسمي!»[٤]. ويستكمل باحث آخر صورة ما حدث فيشير إلى «هزيمة مذهب المعتزلة» في عهد المتوكّل، ويعلّل هذه الهزيمة بالقول إنّ أهم

---

(٢) عبد العزيز الدوري، **دراسات في العصور العباسية المتأخرة** (بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر، ١٩٤٥)، ص ٣٥. وصدر أيضاً تحت العنوان نفسه عام ٢٠١١ عن مركز دراسات الوحدة العربية ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٤.

(٣) فاروق عمر، **بحوث في التاريخ العباسي** (بيروت: دار القلم للطباعة؛ بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٧)، ص ٧٣.

(٤) شاكر مصطفى، **دولة بني العباس**، ٢ ج (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٤)، ج ١، ص ٤١٢.

الأسباب التي أدّت إلى سقوطهم سياسياً وفكرياً يعود إلى «اتباعهم سياسة الشدّة والعنف تجاه الأعداء أو المخالفين في الرأي. فامتحنوا الناس وخاصة أتباع أحمد بن حنبل حول خلق القرآن، وقد ساعدهم في ذلك أنّ السلطة كانت بأيديهم على أيام المأمون ومن جاء بعده من الخلفاء حتى المتوكّل الذي حرّم الجدل والمباحثة وأمر الناس بالتقليد والمحدّثين بإظهار السنة. ولا شك في أنّ سياسة العنف والكبت (المحنة) تتعارض مع النهج العقلي الذي أعلنه المعتزلة»، وأنّ ثمة مفارقة كبيرة بين تصوّرات المعتزلة النظرية وبين ممارساتهم العملية[٥].

ويمكن اعتبار هذه الآراء جميعاً، بشكل أو بآخر، الوجه الآخر للفكرة التي أقرّها نيبرغ، وهي أن المعتزلة اتصلوا بالعباسيين ليعملوا لهم ويمهّدوا لثورتهم، وأنهم يمثّلون الواجهة الدينية للحركة السياسية العباسية[٦].

إن هذه الآراء جميعاً تحتاج إلى مراجعة شاملة، لأنّ النظر المدقّق يبين عن مجانبتها للصواب، وعن أنّ واقع الأمر كان مبايناً كل المباينة لهذه الصورة التي أجمع عليها المؤرخون. وغنيّ عن البيان أنّ رجْع النظر في المعطيات التاريخية التي بنيت عليها هذه الآراء هو وحده الذي يسمح بتقويم الصورة تقويماً يجرّ معه تعديل أحكامنا المتّصلة بالسياسة الدينية والسياسة الدنيائية في كل العصر العباسي الأول الذي استقر النظر إليه واعتباره عصر الإسلام التاريخي المرجعيّ.

(١)

لقد أثارت الصلة بين رائدَيْ الاعتزال: واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١هـ) وعمرو بن عبيد (٨٠ ـ ١٤٤هـ)، وبين الخلفاء العباسيين الأوائل: المنصور (حكم ١٣٦ ـ ١٥٨هـ) والمهدي (حكم ١٥٨ ـ ١٦٩هـ) والرشيد

---

(٥) فاروق عمر، العباسيون الأوائل ١٣٢ ـ ٢٤٧هـ ـ ٧٤٩ ـ ٨٦١ م: الثورة ـ الدولة ـ المعارضة، ٢ ج (بغداد: مطبعة جامعة بغداد، ١٩٧٧)، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٦) انظر: *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam: Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux, 25-29 juin 1956*, avec le concours de A. Abel [et al.]; avant-propos de Robert Brunschvig et Gustave E. von Grunebaum (Paris: Besson-Chantemerle, 1957), p. 127.

وانظر أيضاً مقالة: H. S. Nyberg, «Al-Mu'tazilah,» in: *The Encyclopaedia of Islam*.

(حكم ١٧٠ ـ ١٩٣هـ)، جدلاً طويلاً لا أرى مسوّغاً ههنا للعودة إلى تفصيلاته الجزئية. لكن تأقطباً نظرياً قد تمّ عند من ذهب مذهب نيبرغ في دعوى القول إن الاعتزال مثّل الواجهة الدينية للحركة العباسية، وعند من أنكر هذا الزعم ورأى أنّ سياسة العباسيين الأوائل كانت تتّصف «بالغموض والتعقيد، بل وبالمرونة والتوفيق». أمّا شأن المعتزلة مع هؤلاء الحلفاء، من المأمون إلى المتوكّل، فيقع في دائرة اليقين الذي لا يرقى إليه الشكّ، فثمّة إجماع تام جازم على أنّ الدولة العباسية في عصر المأمون والمعتصم والواثق كانت اعتزالية وأنّ المتوكّل قلب الوضع رأساً على عقب ورجع إلى مذهب الحديث والسنّة.

والحقيقة أنّه ليس علينا أن نتكلّم على حركة اعتزالية متبلورة في العقود الأخيرة من الدولة الأمويّة والأولى من الدولة العباسية. فواصل ابن عطاء لم يكن ذا نشاط حقيقي مرتبط بالدعاة العباسيين. والقضية التي عرف بها هو والمعتزلة من بعده، قضية المنزلة بين المنزلتين، جاءت لتدلّ ابتداءً على موقف «متوسط» من الصراعات الأولى، وذلك على الرغم من مناظرته للمخالفين وتشدّده في «الكلام على من أحدث التشبيه والخارجية والإرجاء» وإبائه أخذ المال من والي البصرة من قبل يزيد وتقريعه أصحابه الذين قبلوا ذلك[٧]، فضلاً عن نزول أبي جعفر المنصور عليه[٨]. وليس ثمّة شكّ في أنّ واصل بن عطاء قد اختار لنفسه قضية مركزيّة تسمو على كل الصراعات الدنيائية هي طاعة الله والدعوة إلى الإسلام والنضال من أجل انتصار عقائده واضعاً بذلك الأسس الأولى لعلم الكلام. وجليّ أيضاً أن واصلاً كان يلمس بيديه نتائج عمله؛ إذ «بلغ من رئاسته وعلمه أنّه أنفذ بأصحابه إلى الآفاق، وبثّ دعاته في البلاد»[٩]، وفي الآفاق «يدعون إلى دين الله»[١٠]، وبلغ من شأنه أن واحداً كعمرو بن عُبَيد قال ـ وقد صحبه عشرين عاماً أو ثلاثين ـ إنه لم

---

(٧) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار (القاضي المعتزلي)، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد السيد (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤)، ص ١٦٥، ٢٣٥ و٢٣٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٧

ير أعبد منه، ولا أزهد منه، ولا أعلم منه[١١]، وأن آخر قال: «ما كنّا نعدّ علينا أيام واصل ملكاً»[١٢]. ومع ذلك فإنه لا أحد يستطيع أن يدفع أنّ واصل بن عطاء، الذي قضى في آخر أيام بني أمية، كان غير راضٍ عنهم، وأنه كان حقاً يحلم بنظام جديد. بيد أنه ليس ثمة ما يقطع بأن هذا النظام هو النظام العباسيّ. والأرجح أن آمال واصل كانت معلّقة بأصدقائه المقربين إليه من الشخصيات العلوية المعتدلة كزيد بن عليّ وأولاده وعبد الله بن الحسن المحض الذين كانت تربطه بهم صلات وثيقة قوية. ويبدو أنّ علينا أن نصدّق ما يورده صاحب **مقاتل الطالبيين** - على الرغم من هواه العلويّ وتشيّعه - من القول إنه قد نَصَرَ، هو وعمرو بن عبيد، محمد بن عبد الله بن الحسن حين دعا إلى نفسه عقب قتل الوليد بن يزيد في جمادى الآخرة من سنة ١٢٦هـ ووقوع الفتنة، يقول الأصفهاني: «اجتمع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في بيت عثمان بن عبد الرحمن المخزومي من أهل البصرة، فتذاكروا الجور، فقال عمرو بن عبيد: فمن يقوم بهذا الأمر ممّن يستوجبه وهو له أهل؟ فقال واصل: يقوم به والله من أصبح خير هذه الأمة، محمد ابن عبد الله بن الحسن، فقال عمرو بن عبيد: والله لو لم يكن في محمد بن عبد الله أمر يدلّ على فضله إلّا أنّ أباه عبد الله بن الحسن، في سنّه وفضله وموضعه، قد رآه لهذا الأمر أهلاً وقدّمه فيه على نفسه، لكان لذلك يستحق ما نراه له، فكيف بحال محمد في نفسه وفضله؟»[١٣]. ويضيف الأصفهاني أن أبا عبيدة بن حمزة سُمع يحدّث ويقول: «خرج جماعة من أهل البصرة من المعتزلة منهم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وغيرهما حتى أتَوا سويقة، فسألوا عبد الله بن الحسن أن يخرج لهم ابنه محمد حتى يكلّموه، فطلب لهم عبد الله فسطاطاً، واجتمع هو ومن شاوره من ثقاته أن يخرج إليهم إبراهيم بن عبد الله، فأخرج إليهم إبراهيم وعليه ريطتان، ومعه عكازة، حتى أوقفه عليهم،

---

(١١) أبو القاسم البلخي، «باب ذكر المعتزلة من كتاب مقالات الإسلاميين،» في: المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٣) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، شرح وتحقيق أحمد صقر (القاهرة: دار المعرفة، [د. ت.])، ص ٢٩٢.

فحمد الله وأثنى عليه وذكر محمد بن عبد الله وحاله، ودعاهم إلى بيعته، وعذرهم في التأخّر عنه فقالوا: اللهم إنا نرضى برجل هذا رسوله، فبايعوه وانصرفوا إلى البصرة»[١٤]. ويبدو أن المعتزلة الذين وقفوا إلى جانب محمد بن عبد الله قد ظلّوا على موقفهم حتى بعد وفاة واصل بن عطاء عام ١٣١هـ وقيام دولة بني العباس. ففي سنة ١٤٠هـ يقول سفيان الثوري، في رواية لمحمد بن إسماعيل بن رجاء وقد سأله سفيان عن محمد بن عبد الله: «إن يُرِدِ الله بهذه الأمة خيراً يجمع أمرها على هذا الرجل»، إلا أنه يستدرك قائلاً: «إلا أن قوماً من هذه الرافضة وهذه المعتزلة قد بغّضوا هذا الأمر إلى الناس»[١٥]. وفي هذا كلّه دليل على أن رائد الاعتزال الأول لم يكن ذا هوى عباسيّ. أما صاحبه عمرو بن عبيد فلم يكن في حقيقة الأمر أكثر منه تعلّقاً بالعباسيين وحبّاً لهم، على الرغم من تنكّبه بعد وصول هؤلاء إلى السلطة، عن متابعة محمد بن عبد الله بن الحسن حين خرج بالمدينة في أيام أبي جعفر المنصور سنة ١٤٥هـ.

كان عمرو بن عبيد (٨٠ ـ ١٤٤هـ) أدخل في الحركة العباسية وبدايات دولتها من واصل. فقد كان صديقاً لأبي جعفر المنصور، وكان المنصور «يختلف إليه» قبل الخلافة وله معه أخبار[١٦]. وكان أبو جعفر «إذا دخل البصرة ينزل على عمرو بن عبيد ويجمع له نفقة ويحسن إليه، فعند الخلافة شكر له ذلك»[١٧]. وكذلك فإنه «وعظ المنصور عدة دفعات بكلام مشهور معروف». وحين مات رثاه المنصور ـ «ولم يسمع بخليفة رثى من هو دونه»[١٨] ـ ومن المؤكد أن عَمْراً قد ترك، في بدء اتصاله بالمنصور، أثراً في عقيدته. ويقول البلاذري إن المنصور «كان يأتي عمرو ابن عبيد ويألفه. فلمّا صار إلى الشام سمعه أبوه يتكلم بشيء يقايس عليه فأنكره عليه وقال: هذا من كلام مولى بني تميم، يعني عمرو

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.
(١٥) المصدر نفسه، ٢٩٢.
(١٦) عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٢٤٧.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.
(١٨) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست**، تحقيق رضا تجدد (طهران: مكتبة الأسدي، ١٩٧١)، ص ٢٠٣.

ابن عبيد»[١٩]. وحين تخلّص المنصور من يد سليمان بن حبيب بن المهلّب عامل عبد الله بن عمر بن عبد العزيز على الأهواز «صار إلى عمرو بن عبيد فأقام عنده ثم سار مستتراً إلى الحميمة من أرض الشراة»[٢٠]. بيد أنّ عمرو بن عبيد، بعد أن استقرّ الأمر للعباسيين، لم يصبح واحداً منهم. وبدا أنّه على علاقة ما بالداعية العلوي عبد الله بن حسن بن حسن. ويثبت البلاذري حديث محمد التوزي عن أبي عبيدة، قال: «قال المنصور لعمرو بن عبيد: أكاتبت عبد الله بن حسن بن حسن؟ فقال: جاءني كتاب يشبه أن يكون كتابه فأجبته بخلاف ما أحب، وأنت تعرف رأيي في الخروج[٢١]. قال: أفتبرئ صدري بيمين؟ قال: وما تصنع باليمين، لئن كذبت تقية لأستجيزن أن أحلف لك تقية»[٢٢]. وفي السياق نفسه يروي البلاذري أن المنصور توجه في سنة ١٤٢هـ إلى البصرة ودعا بعمرو بن عبيد «فوصله فلم يقبل صلته، فقال له: بلغني أن محمد بن عبد الله بن حسن كتب إليك يدعوك إلى طاعته فأجبته ـ وكان محمد مستخفياً يبث دعاته ـ فقال: يا أمير المؤمنين والله لو قلّدتني الأمة اختيار إمام لها ما وجدته، فكيف أجيب محمداً وأبايعه! لقد كتب إليّ فما أجبته»[٢٣]. وقد أكد صاحب **مقاتل الطالبيين** ما قاله عمرو للمنصور: «أن محمداً دعا عمرو بن عبيد فاعتلّ عليه»، وأن أبا جعفر كان «يشكر ذلك له»[٢٤]. وبعد لقاء البصرة بسنتين، أي في رمضان سنة ١٤٤هـ، يجمع الحج بين المنصور وبين عمرو بن عبيد ولا يكون بينهما إلا أن يدعو المنصور عمْراً ويستدنيه ويكرمه ويسأله أن يعظه فيفعل، ويقضي عمرو حِجته وينصرف ويموت في طريقه في آخر السّنة. ويبلغ

---

(١٩) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق عبد العزيز الدوري [وآخرون] (بيروت: فرانتس شتاينر شتوتكارت، ١٩٧٨)، مج ٣، ص ١٨٣.

(٢٠) المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٨٣.

(٢١) أورد القاضي عبد الجبار أنه «قيل لأبي جعفر إن عمرو بن عبيد خارج عليك، قال: هو لا يرى أن يخرج عليّ إلا إذا وجد ثلاثمئة وبضعة عشر رجلاً مثل نفسه، وذلك لا يكون». انظر: عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٢٤٦. ويقول عمرو للمنصور وقد راجعه في أمر عبد الله بن الحسن: «ألست قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا؟» (ص ٢٤٧).

(٢٢) البلاذري، المصدر نفسه، مج ٣، ص ٢٣١.

(٢٣) المصدر نفسه، مج ٣، ص ٢٣١.

(٢٤) أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ٢٠٩.

المنصور موته فيقول: «يرحم الله عمراً، هيهات أن يُرى مثلُ عمرو»[٢٥]. غير أن التأمّل في «عظات» عمرو للمنصور يكشف عن إنكاره لبعض أحوال هذا الخليفة. فهو يطلب إليه ـ وقد أعطاه الله الدنيا بأسرها ـ أن يشتري نفسه منه ببعضها، وهو يحذّره مصير إرم ذات العماد، في ما يقدمه بأنه «تخويف لمن سلك جادّتهم واتبع آثارهم»[٢٦]، وهو ينبهه إلى أن على بابه «نيراناً تأجّج من الجور»[٢٧]. ولعلّ في إثبات النص الآتي الذي يورد عظته المشهورة له ههنا دلالة وفائدة؛ حدّث الزبير بن بكار عن مبارك الطبري قال:

«دخل عمرو بن عبيد على عبد الله بن محمد أبي جعفر المنصور فقال له المنصور: يا عمرو، عظني وأوجز. قال: يا أمير المؤمنين إن الدنيا بحذافيرها في يديك، فاشتر نفسك من ربِّك ببعضها، واعلم أنّ الله سائلك عن مثاقيل الذَرِّ من الشرِّ والخير، واعلم أنّ الله لا يرضى منك إلا بالعذر ممن استرعاك وفوّض أمورهم إليك. وقال النبيّ (ﷺ): «كلّكم راعٍ [وكلّكم] مسؤولٌ عن رعيّته».

يا أميرَ المؤمنين فكِّرْ في نفسك، واعلمْ أنك من آدمَ خُلقت وآدمُ قبلك خُلِق من ترابٍ. يا أميرَ المؤمنين إنّ من وراء بابك ناراً من الجَوْر والظلم، فاتقِّ الله في نفسك، واشترِ نفسك من هول المَطْلع.

قال: فأقبل عليه رجل من القوم فقال: حسبُك من عظة أميرِ المؤمنين، فقد شققت عليه. فقال عمرو بن عُبيد: مَنْ هذا يا أمير المؤمنين؟ فقال له: هذا أخوك سليمان بن مجالد. فأقبل عليه عمرو فقال: إنّ أمير المؤمنين يموتُ غداً، وإنّ كلَّ ما ترى ينقطعُ كأنْ لم يكن، وأنت غداً جيفةٌ ملقىً قد استُحضر في بدنك الدودُ، يقذّرُك القريب والبعيد، لا ينفعك إلا عملُك الصالح، ولهذا الجدار خير لأمير المؤمنين منك إذا طويت النصيحة عنه، وأقبلتَ تزجرُ من ينصحه. ثم أقبل على أمير المؤمنين، فقال له: يا أميرَ المؤمنين، إنّ هؤلاء اتخذوكَ

---

(٢٥) البلاذري، المصدر نفسه، مج ٣، ص ٢٣١.

(٢٦) المصدر نفسه، مج ٣، ص ٢٣٢.

(٢٧) المصدر نفسه، مج ٣، ص ٢٣٤.

سُلَّماً لشهواتهم ودنياهم، فإنْ استطعت أن تستعمل في كل يوم مائة عامل، فإنْ رابك من واحدٍ منهم ريبٌ عزلتَه واستعملتَ غيره، فوالله لئن لم ترضَ منهم إلا بالعدل، ليتقربَنَّ إليك بالهدى والأعمال الزاكية مَنْ ولايته له فيه.

يا أمير المؤمنين، ألم تسمع قول الله عزّ وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ. إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ. الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ. وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ. وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ. الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ. فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ. فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ. إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ [الفجر: ٦ ـ ١٤] «لمن عمِلَ بمثل عملهم»، إنَّ الدنيا لولا أنها مضت على من كان قبلك لم يصل منها شيءٌ، فأنت وارث مَن مضى، وموروث غداً، وقادم على ربّك، ومجزيّ بعملك، فاتقّ الله يا أمير المؤمنين ليلةً تمخّض عن يومٍ لا ليل فيه، وليلٍ لا يوم له، والسلام.

قال: فبكى أبو جعفر حتى مسح عينيه من دموعه بكمّه. قال: وأراد أبو جعفر أن [يكتب] شيئاً، والدواة على جنب عمرو، فقال له: يا عمرو ناولني الدواة، فلم يناوله. فقال له: أقسمتُ عليك إلا ناولتني، فقال عمرو: أقسمتُ، لا أناولك. فقال له المهديّ: أمير المؤمنين يقسمُ عليك يا عمرو أنْ تناوله الدواة، وتقسم أنت ألّا تناولَه!! فقال: أمير المؤمنين أقوى على كفارة يمينه مني، فسأله أصحابه: ما منعك أنْ تناوله الدواة؟ قال: لم آمنْ أن يكتب في عطب مسلمٍ فأكون قد شاركته في قتله بمناولته الدواة، فإذا كان يوم القيامة نادى منادٍ: أين الظلمة وأعوان الظلمة؟ فأكون ممن أعانه»(٢٨).

وفي البلاذري يعرّض عمرو بن عبيد ببطانة المنصور ويقول: «إن هؤلاء اتخذوك سلّماً إلى درك إرادتهم وصفاء دنياهم لهم، وكلهم يوقد عليك» فيقول له المنصور: «فكيف أصنع يا أبا عثمان، أدع لي أصحابك

(٢٨) الزبير بن بكار، **الأخبار الموفقيات**، تحقيق سامي مكي العاني (بغداد: مكتبة العاني، ١٩٧٢)؛ ص ١٤٢ ـ ١٤٤؛ البلاذري، المصدر نفسه، مج ٣، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٤، وإبراهيم بن محمد البيهقي، **المحاسن والمساوئ** (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩. وقد وردت حكاية «الدواة» في كتاب «اللؤلؤة» من **العقد الفريد** لابن عبد ربه، لكن ابن طاووس يحلّ فيها محل عمرو ابن عبيد.

أستعملهم»، فيجيب عمرو: «أدعهم أنت واطرد هؤلاء الشياطين عن بابك فإن أهل الدين لا يأتون بابك وهؤلاء محيطون بك لأنهم إن باينوهم ولم يعملوا بأهوائهم أرشوك بهم وحملوك عليهم. والله لئن رأوك عمالك لا تقبل منهم إلا العدل ليتقربن إليك به من لا نية له فيه»(٢٩). بيد أنّ من المرجّح أنّ المنصور لم يكن ليرضى بشروط عمرو: أن يتفرّد «أهل الدين» بتدبير الأمور وسياستها، وأنّ الذي كان يرمي إليه هو إشراك أصحاب عمرو ابن عبيد ـ ومن الواضح أنه كان له «أصحاب» ـ في الأمر، لا أكثر ولا أقلّ، والإفادة من علم عمرو وأمثاله وتقاهم، وتقريبهم هم وجميع «مراكز القوى» الأخرى في الجماعة الإسلامية، وضمان «حسن سيرتهم» فضلاً عن ولائهم الخالص. ومع أن عَمْراً عبّر للمنصور عن رغبته في أن لا يبعث إليه حتى يجيئه وألا يعطيه شيئاً حتى يسأله(٣٠)، فبدا وكأنه شغل بما هو فيه عما الخليفة فيه، إلا أن الذي ينبغي أن يتقرر هو أن المنصور لم يكن يجلّ عمرو بن عبيد فقط وإنما كان يرهبه أيضاً وقد عبّر عن هذه الرهبة حين بلغه أن عبد الله بن الحسن كاتب عمرو بن عبيد، فقال: «ذهبت البصرة وذهب بذهابها مكة والمدينة والبحرين واليمامة واليمن والأهواز وفارس وخراسان»(٣١). لذا فإنه كان حريصاً، لدى مراجعته عَمراً في الأمر، على الاطمئنان إلى هذا الوجه «الأمني» من المسألة. ويبدو أن جواب عمرو قد بثّ في نفسه الطمأنينة بحيث اعتقد أن الخطر بعيد من جانبه وجانب أصحابه. وقد عبّر عن واقع حاله في هذا الشأن بقوله عند، أو بعد خروج بشير الرحال مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب في «جماعة من المعتزلة»(٣٢): «ما خرجت المعتزلة حتى مات عمرو ابن عبيد»(٣٣). والحق أن الشاغل الرئيس لعمرو بن عبيد قد ظلّ على

---

(٢٩) وذكره أيضاً: ابن بكار، المصدر نفسه، ص ٢٣٤، والبيهقي، المصدر نفسه، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩. ويورد الزبير بن بكار عظة في أمر المنصور وظهور البغي والظلم والفساد في أعماله يوجه الخطاب فيها إلى المنصور «رجل من الأبدال» قال بعض الناس فيه إنه الخضر عليه السلام. وهي طويلة، وتشبه من وجوه كثيرة عظة عمرو بن عبيد للمنصور (الأخبار الموفقيات، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٨).

(٣٠) ابن بكار، المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٣١) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٤٦.

(٣٢) البلخي، «باب ذكر المعتزلة من كتاب مقالات الإسلاميين،» ص ١١٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٠.

الدوام هو أنّه لا يعيّن أحداً على أمره إلا إن كان من أهل العدل والطاعة لله سواء أكان عبّاسياً أم أموياً أم علوياً. فقد نقل عنه أنه كان يقول: «لا أبايع رجلاً حتى أختبر عدله»(٣٤). ولقد يحضر إلى بالنا هنا موقفه من خروج يزيد بن الوليد بن عبد الملك، يزيد الناقص، في عام ١٢٦هـ على الوليد بن يزيد بن عبد الملك «غضباً لله ودينه وداعياً إلى كتاب الله وسنة نبيه» ـ وقد رمى الوليد بالخلاعة والكفر وجعل المصحف غرضاً لرميه ـ وما خلّفه في نفس عمرو «البيان» الديني ـ السياسي الذي تضمنته خطبة يزيد «الكامل» الراشدية، فتوجّه إلى أصحابه بالقول: «تهيّأوا حتى نخرج إلى هذا الرجل لنعينه على أمره»(٣٥). ولا شك في أنّ مضمون هذه الخطبة يعبّر تعبيراً عميقاً عمّا كان يختلج في نفس عمرو من تطلّعات ومثل «خلافية» رأسها «العدل» و«الشورى»، يقول يزيد: «إني والله ما خرجت أشَراً ولا بَطَراً ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبة في المُلك، وما بي إطراء نفسي، [وإني لظلوم لها، ولقد خسرت إن لم يرحمني ربي]، ولكنّي خرجت غضباً لله ورسوله ودينه، داعياً إلى الله وكتابه وسنّة نبيه (ﷺ) لمّا هُدِمت معالم الهدى، وأطفئ نور أهل التقوى، وظهر الجبّار العنيد، المستحلّ لكل حرمة والراكب لكل بدعة (. . .) أيها الناس، إنّ لكم عليّ ألا أضع حجراً على حجر، ولا لبِنةً على لَبِنة، ولا أكري نهراً، ولا أكثر مالاً، ولا أعطيه زوجة ولا ولداً، ولا أنقل مالاً من بلدة إلى بلدة حتى أسدّ ثغر ذلك البلد وخصاصة أهله بما يُعينهم، فإن فضلَ فضلٌ نقلته إلى البلد الذي يليه ممّا هو أحوج إليه. ولا أُجَمِّركم في ثغوركم فأفتنكم وأفتن أهليكم، ولا أغلق بابي دونكم فيأكل قويُّكم ضعيفَكم، ولا أحمل على أهل جزيتكم ما يُجليهم عن بلادهم ويقطع نسلهم، وإنّ لكم أعطياتكم عندي في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر حتى تستدرّ المعيشة بين المسلمين فيكون أقصاهم كأدناهم، فإن وفيتُ لكم بما قلت، فعليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة [والمكانفة]، وإن أنا لم أفِ فلكم أن تخلعوني، إلا أن تستتيبوني، فإن تبتُ قبلتم مني، فإن علمتم أحداً ممن يُعرف بالصلاح يعطيكم من نفسه مثل ما أعطيتكم فأردتم أن تبايعوه، فأنا أوّل من يبايعه

(٣٤) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص ٢٠٩.

(٣٥) البلخي، المصدر نفسه، ص ١١٧.

ويدخل في طاعته. أيها الناس، إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا وفاء له بنقض عهد، إنما الطاعة طاعة الله، فأطيعوه بطاعة الله ما أطاع، فإذا عصى الله ودعا إلى المعصية فهو أهل أن يُعصى ويقتل»(٣٦).

ومن بعد عمرو بن عبيد اعتبر المعتزلة يزيد واحداً منهم(٣٧). صحيح أن يزيد أموي، بيد أن الصورة التي يُجمع المؤرخون على تقديمها لعمرو ابن عبيد جازمة في أن «خير فتيان أهل البصرة»، وفقاً لوصف الحسن البصري، لم يكن لينظر إلى العباسيين نظرة مباينة. وفضلاً عن ذلك، فإن من الواضح أن تقييمه للوضع الديني ـ السياسي في عصره يمكن أن تفسره العبارة الآتية التي حفظها عنه أبو عمر حفص بن العوام: «هؤلاء الحشو آفة الدين، هم الذين صدّوا الناس عن القيام بالقسط والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»(٣٨)، وهي تعبّر عن موقف عمرو من أصحاب الحديث الذين لم يتردّدوا في وصفه هو وأصحابه بأقسى النعوت وأعتى الصفات(٣٩). وإذا ما تنبهنا، من وجه آخر، إلى أن عمرو بن عبيد

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٧؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ١٠ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ج ٧، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩؛ البلاذري، **أنساب الأشراف**، مج ٢، ص ٣٢٦ و٣٢٩ ـ ٣٣١؛ أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، شرحه ورتّب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٣)، ج ٤، ص ٩٥، وأبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ٤ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ١٤١ ـ ١٤٢. وحول يزيد الثالث، انظر: Josef van Ess, «La Qadariya et la Gailaniya de Yazid III,» *Studia Islamica*, vol. 31 (1970), pp. 269 et sqq.

(٣٧) أحمد بن يحيى بن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، عنيت بتحقيقه سوسنة ديفلد ـ فلزر (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦١)، ص ١٢٠.

(٣٨) عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٢٤٢.

(٣٩) يورد علي بن عمر الدارقطني، وهو أحد المحدّثين واللغويين البغداديين المعروفين، أقوالاً في هذا المعنى، منها أن قريش بن أنس سُمع يقول: «رأيت في المنام عمرو بن عبيد بعد موته، عليه قميص يُرى جلده منه»، وأن المعبّرين فسروا ذلك بأنه «رقيق الدين». وحدّث بعضهم بأن قريش ابن أنس نفسه قال عنه: «كفّ من تراب خير منه». وخاطب يونس بن عبيد ابنه ـ وقد أنهى إليه بعضهم أنه يجالس عمرو بن عبيد ـ فقال: «يا بنيّ أنهاك عن الزنا والسرقة وشرب الخمر، ولأنْ تلقى الله بهنّ أجمع أحبُّ إليّ من أن تلقاه برأي عمرو بن عبيد وأصحابه!». ونسبوا إليه أنه قال: «إن عثمان [بن عفان] لم يكن بحجة ولا سنّة»؛ وأيضاً: «لو شهد عندي عليّ وعثمان وطلحة والزبير على شراك نعل ما أخذت بشهادتهم». انظر: عليّ بن عمر الدارقطني، **أخبار عمرو بن عبيد**، حقّقه وترجمه إلى الألمانية يوسف فان إس (بيروت: دار النشر فرانتس شتاينر بفيسبادن، ١٩٦٧)، ص ١٠ و١٢ ـ ١٥.

كان يذهب إلى القول «إن الإمامة اختيار من الأمة في سائر الأعصار»[٤٠]، أمكننا أن ندرك بشكل أفضل دلالة التحفّظ الذي عبّر عنه عمرو في شأن الخلافة العبّاسية، وهو تحفّظ مقرون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٤١]. أما موقف الخليفة نفسه منه فهو الحرص على استمالته لموقعه ولخطره ـ إذ كان عمرو «حسن الطاعة في المعتزلة، خلع نعليه فخلع ثلاثون ألفاً نعالهم»[٤٢] ـ وفي الوقت نفسه متابعة حركاته وسكناته خيفة وهيبة ونشداناً لداعي الأمن. وبقدر ما كان الخليفة يحاول تقريبه كان هو ينشد المباعدة بنفسه والهجر لدائرة الاتصال والشبهة التي يمكن أن تفسد صفو الحال الدينية وصحتها. أما الخروج فقد بدا لعمرو بن عبيد أمراً غير عملي فحسب. لكن بعض أصحابه، كالأزرق بن تمة الصريميّ، لم يتبعه في ذلك وخرج مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن في أيام أبي جعفر المنصور «متقلّداً سيفين»[٤٣] وليس ثمة ما يدفع أن تكون العلّة في عدم خروج عمرو ما قاله المنصور نفسه حين أنهى إليه بعضهم أن عَمْراً خارج عليه: «هو لا يرى أن يخرج عليّ إلا إذا وجد ثلاثمئة وبضعة عشر رجلاً مثل نفسه، وذلك لا يكون»[٤٤].

وهذا الموقف مباين بعض المباينة لموقف بعض أوائل المعتزلة ممن دفعوا بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى دائرة الخروج. والحالة المثيرة البارزة التي نعرفها ترجع إلى عام ١٤٥هـ، في خلافة المنصور، وبعد عام واحد من وفاة عمرو بن عبيد، حيث «خرجت

---

(٤٠) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي؛ عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا، ٧ ج (بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦ ـ ١٩٧٩)، ج ٥، ص ٢٢.

(٤١) كان عبد الكريم بن أبي العوجاء واحداً من ستة كبار من أصحاب الكلام بالبصرة. وكان عبد الكريم «يفسد الأحداث، فقال له عمرو بن عبيد: قد بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتستزلّه وتدخله في دينك، فإن خرجت من مصرنا وإلا قمت فيك مقاماً آتي فيه على نفسك. فلحق بالكوفة فدلّ عليه محمد بن سليمان فقتله وصلبه بها». انظر: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **اختيارات من كتاب الأغاني**، صنعه إحسان النص، ٦ أقسام (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢)، قسم ٥، ص ٢١٦.

(٤٢) أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ٢٠٩.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٨١.

(٤٤) عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٢٤٦.

المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، فيهم بشير الرحال فقتلوا بين يديه صبراً[٤٥]. وذلك أن أصحابه انهزموا، ووقف هو والمعتزلة وبشير الرحّال بين يديه، عليه مدرعة صوف، متقلداً سيفاً حمائله تسعة، تشبهاً بعمار بن ياسر (رضي الله عنه)، فقتل إبراهيم، وقتلوا عن آخرهم. وكان، فيمن وقف مع إبراهيم من المعتزلة، عمر بن سلمة الهجيجيّ وهو على فرس أبلق (. . .) ثم قاتل حتى قُتل»[٤٦]. ويجمل الأشعري هذه الواقعة بالقول إنّ خروج إبراهيم كان بالبصرة «فغلب عليها وعلى الأهواز وعلى فارس وأكثر السواد، وشخص من البصرة في المعتزلة وغيرهم من الزيدية يريد محاربة المنصور ومعه عيسى بن زيد بن علي، فبعث إليه أبو جعفر بعيسى بن موسى وسعيد بن مسلم فحاربهما إبراهيم حتى قتل، وقتلت المعتزلة بين يديه»[٤٧]. ويقول المسعودي إنّ الذين ساروا مع إبراهيم بن عبد الله من

---

(٤٥) الحقيقة أن خروج المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله وأصحابه الزيدية في عام ١٤٥هـ على المنصور، يمثل مبدأ التحالف «العملي» الاعتزالي ـ الزيديّ. وربما يتعيّن علينا أن نرد إلى دائرة هذا «الميثاق» خروج محمد بن القاسم بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، عام ٢١٩هـ، في أيام المعتصم بالطالقان من خراسان يدعو إلى الرضا من آل محمد (ﷺ)، فاجتمع إليه بها ناس كثير، وكانت بينه وبين قواد عبد الله بن طاهر وقعات. . . فهزم هو وأصحابه، فأخذه عبد الله بن طاهر ووجّه به إلى المعتصم فحبسه. لكنّه تمكّن من الهرب من حبسه بسامرا، وظلّ متوارياً أيام المعتصم وأيام الواثق «ثم أُخذ في أيام المتوكّل فحمل إليه فحبس حتى مات في محبسه». انظر: أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ٥٧٧ ـ ٥٨٨. انظر أيضاً حوادث سنة ٢١٩هـ في الطبري. وكان محمد بن القاسم «من أهل العلم والفقه والدين والزهد وحسن المذهب». «وكانت العامّة تلقّبه الصوفي، لأنه كان يدمن لبس الثياب من الصوف الأبيض. (. . .) وكان يذهب إلى القول بالعدل والتوحيد، ويرى رأي الزيدية الجارودية» (ص ٥٧٨). وحين ظهر لبعض أصحابه الكوفيين من مذهبه «أنه يقول بالاعتزال» تفرقوا عنه وتركوه (ص ٥٨٨) لكنه لم يلبث يسيراً حتى استجاب له نفر كبير (ص ٥٧٩). ولعله يكون لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الاعتزالي دور في دفع الشيعة الزيدية الضالعين في الاعتزال إلى الخروج من أجل «تغيير المنكر» باليد والسيف.

(٤٦) البلخي، «باب ذكر المعتزلة من كتاب مقالات الإسلاميين،» ص ١١٧؛ أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ٣٣٩ ـ ٣٤١؛ المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٣، ص ٣٠٨، وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ط ٦ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦) (حوادث سنة ١٤٥هـ).

(٤٧) انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٢ ج في ١ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩)، ج ١، ص ١٤٥. انظر أيضاً الخبر عن ظهور إبراهيم ومقتله في: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٧، ص ٦٢٢ ـ ٦٤٩.

البصرة كانوا «من الزيدية وجماعة ممّن يذهب اليوم إلى قول البغداديين من المعتزلة، وغيرهم»[٤٨]. ويؤكّد بعض المؤرّخين أن الإمام أبا حنيفة (ت. ١٥٠هـ) «كان ممن يجهر في أمر إبراهيم جهراً شديداً ويفتي الناس بالخروج معه»[٤٩]، فكان ذلك سبباً لفتك المنصور به. وممّا له دلالة عظيمة أن نشير ههنا إلى أنه قد خرج أيضاً مع الزيدية والمعتزلة أولئك، أصحاب الحديث جميعاً وأنّه «لم يتخلّف أحد من الفقهاء»[٥٠] عن الخروج مع إبراهيم.

أما بشير الرحّال فقد كان واحداً من كبار وجوه البصرة المعتزلة الذين عرفوا بالعبادة والزهد. «وإنّما سمي بشير الرحال لأنه كانت له رحلة إلى الحج، ورحلة إلى الغزو»[٥١]. «وأول خبر خروجه مع إبراهيم أنّ السعر غلا مرة بالبصرة، فخرج الناس معه إلى الصعبة والذّلول إلى الجبّانة يدعون، فكان القُصّاص يقومون فيتكلّمون ثم يدعون، فوثب بشير فقال: شاهت الوجوه ثلاثاً، عُصي الله في كل شيء وانتهكت الحُرُم، وسُفكت الدماء، واستؤثر بالفيء، فلم يجتمع منكم اثنان فيقولان: هل نغيّر هذا وهلمّ بنا ندع الله أن يكشف هذا، حتى إذا غلت أسعاركم في الدنيا بكيلجة جئتم على الصعب والذلول من كل فجّ عميق تصيحون إلى الله أن يرخص أسعاركم، لا أرخص الله أسعاركم، وفعل بكم وفعل بكم»[٥٢]، أو أنه قال: «.. حتى إذا غلت أسعاركم، تقولون: اللهم اسقنا الغيث: اللهم لا تسقهم!»[٥٣]. وتذكر رواية «أن قائلاً قال لبشير الرحال: ما تسرّعك إلى الخروج على المنصور؟ فقال: إنه أرسل إليّ بعد أخذه عبد الله بن الحسن ـ [وهو نفسه الذي راجع المنصور في أمره عمرو بن عبيد] ـ فأتيته، فأمرني بدخول بيت فدخلته، فإذا فيه عبد الله بن الحسن مقتول، فسقطت مغشياً عليّ. فلما أفقت أعطيت الله

---

(٤٨) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٤٨.

(٤٩) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص ٣٦١.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٧.

(٥١) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٢٧.

(٥٢) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

(٥٣) عبد الجبار، المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

عهداً ألا يختلف في أمره سيفان إلا كنت مع الذي عليه منهما»[٥٤]. ومن المؤكّد أنه كان شديداً في جنب الله، لا يخشى في ذلك لومة لائم ولا يتردّد في استخدام أعتى الألفاظ في التعريض بوجوه الناس المستنكرة وبرموزهم الدينية المشخصة التي لم يرعوا لها حرمة ولم تكن لهم مبدأ للسير في طريق الحق. فقد روى بعضهم «قال: صلّيت يوماً إلى جنب بشير الرحال، وكان شيخاً عظيم الرأس واللحية، ملقياً رأسه بين كتفيه، فمكث طويلاً ساكتاً ثم رفع رأسه فقال: عليك أيها المنبر لعنة الله وعلى من حولك، فوالله لولاهم ما نفذت لله معصية، وأقسم بالله لو يطيعني هؤلاء الأبناء حولي لأقمت كل امرئ منهم على حقه وصدقه، قائلاً للحق أو تاركاً له، وأقسم بالله لئن بقيت لأجهدن في ذلك جهدي أو يريحني الله من هذه الوجوه المشوّهة المستنكرة في الإسلام. قال: فوالله لخفنا ألا نتفرق حتى توضع في أعناقنا الحبال»[٥٥]. والظاهر أنّ دعوته الدائبة إلى الأمر بالمعروف وتغيير المنكر كانت تلاقي عند عامة المصلين في المسجد الجامع السخرية ـ وذلك بعض ما يفسر شدّته في النّكر عليهم ـ فقد «كان السائل يقف على بشير يسأله فيقول له: يا هذا إنّ لك حقاً عند رجل ها هنا، وإن أعانني عليه هؤلاء أخذت لك حقك فأغناك، فيقول السائل: فأنا أكلمهم، فيأتي الخلقَ في المسجد الجامع فيقول: يا هؤلاء، إنّ هذا الشيخ زعم أن لي حقاً عند رجل، وأنكم إن أعنتموه أخذ لي حقي، فأنشدكم الله إلا أعنتموه، فيقولون له: ذلك شيخ يعبث!»[٥٦]. وكان بشير يقول يعرّض بأبي جعفر المنصور: «أيها القائل بالأمس: إن وُلّينا عدلنا، وفعلنا، وصنعنا، فقد وُلّيت فأيّ عدل أظهرت؟ وأي جور أزلت؟ وأي مظلوم أنصفت؟ آه، ما أشبه الليلة بالبارحة، [إن] في صدري حرارة لا يطفيها إلا برد عدْلٍ أو حرّ سنان!»[٥٧]. وحدّث المتكلّم المعتزلي يحيى بن عليّ بن يحيى المنجم (٢٤١ ـ ٣٠٠هـ) عن بعضهم قال: «لما عسكر إبراهيم خرجت لأنظر إلى

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٥٥) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

عسكره متقنّعاً، فقال بشير: «ويتقنّعون وينظرون من بعيد! أفلا يتقنّعون لله عزّ وجلّ في الحديد؟ قال: فخفته فجلست بين الناس»[٥٨]. وحكي أنه قال للمنصور: «هذه الدنيا أصبتها، فما لك في الآخرة من حاجة»[٥٩]. وذكر أيضاً أن سعيد بن دَعلج أتى المنصور بمطر الوراق وبشير الرحال، بعد قتل إبراهيم، «فقال لبشير: أنت القائل: إني لأجد في قلبي حراً لا يذهبه إلا برْد عدْل أو حَدّ سنان؟ قال: أنا ذاك، قال: والله لأذيقنك حر سنان يشيب رأسك، قال: لا، ولكني لا أعينك على معاصي الله. فمدّوا يده فقطعها، ثمّ مدّوا الأخرى فقطعها، قال: فما قطب ولا عبس ولا تململ. ثم قدم مطر الوراق فقال: يا مطر نسيت الحرمة وطول الصحبة؟ قال: نسيناها بنسيانك كتاب الله وسنة رسول الله (ﷺ) وتضييعك أمور المسلمين، قال: فتخرج عليّ مع من لم تأنس منه رشداً؟ فهذا خلاف مذهبك، قال: لو خرج عليك الذر ـ فإنه أضعف الخلق ـ لخرجت معهم، حتى أؤدّي ما افترض الله عليّ فيك، قال: يا ابن حسنة الزانية! قال: إنّك تعلم أنّها خير من سلامة، ولولا أنه قبيح بذي الشيب السفه لأعلمتك ما تكره ولا تطيق ردّه، قال المنصور: خذوه، قال: إن بعد موقفك هذا موقفاً، وإن بعد أخذتك هذه أخذة، فانظر لمن تكون العاقبة. قال: فجزع منصور من قوله جزعاً شديداً أُظهر فيه، ثم قتله»[٦٠].

وليس ثمة شك في أن هذه «الارتكاسات» الثورية النافذة لبشير الرحّال، وصاحبه مطر الوراق أيضاً، تحيل بشكل جليّ صارخ إلى المبدأ نفسه الذي تعلّق به عمرو بن عبيد، مبدأ «تغيير المنكر». بيد أنّ بشير الرحال اعتقد أن الشروط مواتية للخروج، فخرج. وليس يغيّر من واقع الحال شيئاً أن يكون خبر لقائه الدرامي بالمنصور هو مما يمكن أن يتطرّق إليه الشك[٦١]، فإنّ الخروج والخاتمة ثابتان في كل الأحوال.

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

(٥٩) عبد الجبار، المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٦، وأبو زكريا محمد الأزدي، **تاريخ الموصل**، تحقيق علي حبيبة (القاهرة: لجنة إحياء التراث، ١٩٦٧)، ص ١٤٧.

(٦١) عبد الجبار، المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

والظاهر أنّ مقتله كان بباخَمْرى، وأن بعض أولاده وأصحابه لحق بالمغرب «فغلبوا على مدن منها وأظهروا الحق فيها»[٦٢].

وتتقدّم شخصية ثمامة بن أشرس النميري (ت. ٢١٣هـ) صفوف المعتزلة في القرب أو التقرّب من خلفاء بني العباس. ويتوهّم كثيرون أنّه كان أكثر المعتزلة تأثيراً في فكر المأمون وسياسته. لقد كان ثمامة «أحد المعتزلة البصريين، ورد بغداد واتصل بهارون الرشيد وغيره من الخلفاء»[٦٣]، وبخاصة المأمون. ويبدو أنّ علاقته بخلفاء بني العباس ترجع إلى خلافة المهدي (١٥٨ ـ ١٦٩هـ). وفي هذا الشأن يروي الجاحظ قصّة عجيبة إذ يقول إنه حكي عن ثمامة «أنه قال للمهدي إن النساء شققن شقاً وإن هشيمة نقبت نقباً ـ وكانت هشيمة امرأة ثمامة ـ فسأله المهدي أن ينزل عنها ففعل. وأقام المهدي حتى انقضت عدّتها ثم تزوجها وبنى بها ثم طلقها وخرج إلى بيت المقدس فلما انقضت عدتها راجعها زوجها»[٦٤]. أما علاقته بالرشيد فقد كانت مضطربة. وقد أورد صاحب **فضل الاعتزال** في سبب اتصاله بالخلفاء «أن محمد بن سليمان[٦٥] كان قد قطع يد عيسى الذي يقال له عيسى الطبري، وكان من عباد الله الصالحين ومن المتكلّمين. فلمّا بلغ ثمامة ذلك قال: قتلني الله إن لم أقتله، وثمامة كان قد تفرد بالعبادة، فاتصل بالرشيد وتمكن منه بعلمه وفضل أدبه إلى أن عادله في طريق مكة فكان يملأ أذنه علماً وأدباً وظرفاً، إلى أن حجّ معه، وحوّله بتدبيره إلى طريق البصرة وهجم به على سلاح لمحمد بن سليمان، فكان من الرشيد في أمره ما كان»[٦٦]. وقد ذكر صاحب **الفهرست** أن

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٦٣) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام** (القاهرة: مكتبة الخانجي؛ بغداد: المكتبة العربية، ١٩٣١)، ج ٧، ص ١٤٥.

(٦٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، نشره فان فلوتن (ليدن: بريل، ١٨٩٨)، ص ٣٠٠.

(٦٥) أمير البصرة ووالي المنصور والمهدي والهادي والرشيد (على البصرة والكوفة)؛ توفي سنة ١٧٣هـ.

(٦٦) عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٢٧٤. وفي **تاريخ بغداد** أن الرشيد لما بويع بالخلافة أكرم محمد بن سليمان وعظّمه وبرّه وزاده فيما كان يتولاه من أعمال البصرة كثيراً من الكور والنواحي «ثم نقم عليه واستصفى أمواله». انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٥، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

الرشيد وَجِد عليه وحبسه «لما نقم على البرامكة لاختصاصه بهم»[٦٧]. وليس ثمة شك في أن ثمامة كان على صلة بالرشيد وبالبرامكة، فالطبري يثبت الرواية التي يذكرها أحمد بن يوسف عن ثمامة بشأن بداية تغيّر أمر يحيى بن خالد البرمكي ـ والبرامكة ـ عند الرشيد، وهي رواية تدلّ على أنّ ثمامة كان مطّلعاً على بعض «بواطن الأمور» على الأقل ممّا يجري في محيط الخليفة[٦٨]. ويورد الخطيب البغدادي «أن الرشيد لمّا غضب على ثمامة دفعه إلى سلام الأبرش وأمره أن يضيّق عليه ويدخله بيتاً ويطيّن عليه، ويترك فيه ثقباً، ففعل دون ذلك، وكان يدس إليه الطعام. فجلس سلام عشية يقرأ في المصحف فقرأ: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذَّبِينَ﴾، فقال له ثمامة: إنما هو ﴿للمُكَذِّبينَ﴾، وجعل يشرحه له ويقول: المكذَّبون هم الرسل، والمكذِّبون هم الكفار. فقال: قد قيل لي إنك زنديق ولم أقبل، ثم ضيّق عليه أشد الضيق! قال: ثم رضي الرشيد عن ثمامة وجالسه، فقال: أخبروني من أسوأ الناس حالاً؟ فقال كل واحد شيئاً، قال ثمامة: فبلغ القول إليّ، فقلت: عاقل يجري عليه حكم جاهل، قال: فتبينت الغضب في وجهه فقلت: يا أمير المؤمنين ما أحسبني وقعتُ بحيث أردت؟ قال: لا والله فاشرح، فحدثته بحديث سلام، فجعل يضحك حتى استلقى، وقال: صدقت والله، لقد كنت أسوأ الناس حالاً»[٦٩]. وقد جرى ذكر هذه الواقعة في مجلس المأمون بعد أن اتصل ثمامة به، إذ يروي ثمامة أنه قال يوماً للمأمون: «جهد البلاء عاقل يجري عليه حكم جاهل، قال له: ولم قلت ذلك؟ فقال له: حبسني الرشيد فيما تعلم ووكل بي مسروراً الخادم فضيّق عليّ الأنفاس ومنع مني الناس فكان إذا دخل عليّ أخذته بالحديث، إلى أن دخل يوماً وهو يقرأ (المرسلات) فقرأ ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذَّبِينَ﴾ بنصب الذال، فقلت: يا أبا هاشم إن المكذَّبين هم الرسل ولا ويل للرسل، والمكذِّبين هم قومهم ولهم الويل، فقال: قد كان يقال إنك قدري فلم أصدّق حتى الساعة.

---

(٦٧) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م)، ص ٢ ـ ٣.

(٦٨) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ٢٨٨.

(٦٩) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ٧، ص ١٤٨.

فمتّ في يده ميتات»[٧٠]. غير أن الرشيد ما لبث أن عفا عنه بعد أن كتب إليه من الحبس شعراً يقر فيه بذنبه ويسأله العفو.

وليست صلة المعتزلة الآخرين بالخليفة الرشيد تبين عن مكانة خاصة لهم عنده. فإبراهيم بن أبي يحيى المديني (ت. ١٨٤هـ) الذي أخذ المذهب عن عمرو بن عبيد يظهر في مجلس الرشيد هو وأبو يوسف «اتفاقاً»[٧١]. وبشر بن المعتمر (ت. ٢١٠هـ) زعيم البغداديين من المعتزلة، الذي يقال إنه ألّف قصيدة طويلة من أربعين ألف بيت ردّ فيها على جميع المخالفين، حبسه الرشيد حين قيل له إنه رافضي، ولم يفرج عنه إلا بعد أن قال في الحبس شعراً تبرَّأ فيه من «الرافضة الغلاة» ومن «المرجئة الجفاة» ومن عمرو ومعاوية وقدّم الصدّيق والفاروق[٧٢]. ومعروف أن الرشيد «منع من الجدال» ونهى عنه وألقى بجماعة من أهله في الحبس لكنه اضطر إلى إرسال من «يناظر» سمنيّة ملك السند بعد أن عجز بعض قضاته عن المناظرة. وقد وقع اختيار أصحاب الرشيد على معمّر بن عباد السلمي (ت. ٢١٥هـ) لهذه المهمة. وليس في هذا الخبر، إن صح، ما يدلّ على وثاقة الصلة بين هذا المعتزلي وبين الرشيد[٧٣]. وكذلك فإنّ القصّة نفسها يذكرها أبو الحسين الخياط عن مناظرة «شيخ من المحدّثين» لبعض رجال ملك الهند، ويجعل المناظر المعتزلي أبا كلدة، وفي كلتا القصتين يدسّ الهندي السمّ للمتكلّم المسلم فيقتله[٧٤]. والمرجّح أنّ القصّة كلّها مختلقة، وليس لها من غاية سوى تقرير القول إن طريقة المناظرة «النقلية» التي يتبعها الفقهاء ورجال الحديث هي طريقة

---

(٧٠) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٤.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٥. ويقول أبو الحسين الملطي إن بشر بن المعتمر أخذ الاعتزال بالبصرة عن أصحاب واصل بن عطاء ثمّ حمله والأصول الخمسة إلى بغداد «ودعا إليه الناس، ففتش قوله، فأخذه الرشيد وحبسه في السجن، فجعل يقول في السجن رجزاً مزاوجاً في العدل والتوحيد والوعيد حتى قال أربعين ألف بيت لم يسمع الناس بشعر مثل ذلك، فألهج الناس بنشدها في كل مجلس ومحفل، فقيل للرشيد: ما يقول في السجن من الشعر أضرّ على الناس من الكلام الذي بيّته». انظر: أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٨)، ص ٣٨.

(٧٣) عبد الجبار، المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

عقيمة تماماً، وإن الدفاع الناجع عن الإسلام لا يمكن أن يتمّ إلا بفضل الجدل الكلامي، أي العقلي. أما ما يروى عن ملاحقة الرشيد لبشر المريسي لقوله: القرآن مخلوق، وإنّ بشراً ظل متوارياً أيام هارون نحواً من عشرين سنة حتى مات هارون[٧٥]، فلا وجه فيه لإقامة أي رابطة بين الرشيد وبين المعتزلة لأن بشر المريسي لم يكن من المعتزلة، ولأن المعتزلة كانوا من جملة القائلين بخلق القرآن، أي ممن يفترض أن الرشيد ينبغي أن يلاحقهم ويبطش بهم وفقاً للرواية هذه.

(٢)

فإذا ما أدركنا المأمون أصبحت المسألة في حاجة إلى مزيد من التحقيق والتدقيق. وأول الذين يقع إجماع الباحثين على إثبات الاتصال الوثيق بينهم وبين المأمون هو ثمامة بن أشرس النّميري الذي سبق أن أشرنا إلى بعض علاقته بالمهدي والرشيد. ويورد صاحب **العقد الفريد** رواية يمكن أن تمثل مبدأ اتصال ثمامة بالمأمون: «قال ثمامة بن أشرس للمأمون لما صارت إليه الخلافة: إنه كان لي أملان: أمل لك، وأمل بك، فأما أملي لك فقد بلغته، وأما أملي بك فلا أدري ما يكون منك فيه. قال: يكون ما رجوتَ وأملت. فجعله من سمّاره وخاصته». ولا شك في أنّ علاقته بالخليفة قد توثقت بعد ذلك، بيد أن من الإسراف الذهاب إلى أنّها تنمّ عن خضوع المأمون لتأثير خاص محدّد من فكر ثمامة. فالحقيقة هي أنّ ثمامة لم يكن أكثر من واحد من «سُمّاره وخاصته» كما يقول صاحب **العقد الفريد**[٧٦]. لكن ذلك ينبغي ألا يعني الشيء الكثير؛ إذ إن الأمر لم يتّخذ أكثر من شكل تكليف المأمون لثمامة ببعض المهمات الاستطلاعية كأن يوجهه لتعرف حالة البريد وقد بلغه اختلاط منه[٧٧]، أو أن يسأله رأيه في بعض المسائل مثلما يسأل كثيرين غيره

---

(٧٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (القاهرة: مكتبة الخانجي، [د. ت.])، ص ٣٠٨.

(٧٦) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ٢، ص ١٦٧.

(٧٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون، ٤ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٢٦٦.

ممن يرتبطون بتيارات أخرى، كيحيى بن أكثم وغيره. أما أن يربط بين فكر ثمامة الاعتزالي وبين فكر المأمون الخليفة فأمر بعيد: «ذكر في (المصابيح) أن المأمون قال له: بلغني أنك تنتحلني في العامة! فقال: يا أمير المؤمنين ما تلزمت بك من قلة، ولا تعززت بك من ذلك وما بي وحشة من الله إلى أحد»[٧٨]. وهو صريح في أنّ المأمون لم يكن راضياً عن التوحيد بين مذهبه ومذهب ثمامة أو على الأقل عن نسبة نفسه إلى مذهب ثمامة. أما صاحب فضل الاعتزال فيقول إن لثمامة «مذاهب لم تنتشر لقلة اختلاطه بالعامة»، وإنه لما توفر في «خدمة الخلفاء» صار يوجّه في كلامه بعض الهزل ممّا لا تأويل له «ليجعله طريقاً إلى ميلهم إليه يوصله إلى المعونة في الدين»[٧٩]. والواقع أن اسم ثمامة يتردّد كثيراً في قصص تروي ما يجري في مجالس المأمون. وكثير منها يكشف عن وجه «هزلي» لشخصية ثمامة «السامر». ومع ذلك فإنه ربما كان أحد الشهود في كتاب تولية المأمون العهد لعلي بن موسى الرضا في شهر رمضان من سنة ٢٠١هـ إلى جانب شهود آخرين هم الفضل بن سهل، وسهل بن الفضل، ويحيى بن أكثم، وعبد الله بن طاهر، وبشر بن المعتمر، وحمّاد بن النعمان[٨٠]. وكذلك نلاحظ إلف ثمامة بدائرة المأمون في ما يرويه الجاحظ من القول إن ثمامة أرسل إليه ـ أي إلى الجاحظ ـ ليشهد، في عام ٢١٠هـ، المجلس الذي جلسه المأمون لإبراهيم بن المهدي حين جيء به في قيد بعد أن ألقي القبض عليه، وكان قد اختفى في عام ٢٠٣هـ قبل أن يدخل المأمون بغداد في عام ٢٠٤هـ[٨١]. لكن هذا كلّه لا دلالة مذهبية له البتة، ويبدو أنه يعني شيئاً واحداً هو أن ثمامة كان جالساً ومناظراً وسامراً و«مستخدماً» في بلاط المأمون. أما رأي ثمامة في المأمون فلا يمتنع أن يكون هو الرأي الذي أورده ابن طيفور (ت. ٢٨٠هـ) حيث يقول: «حدثني الدامهرمزي ـ وكان

---

(٧٨) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٢.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(٨٠) محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، بحار الأنوار (طهران: المطبعة الإسلامية، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)، مج ١٢، ج ٤٩، ص ١٥٣.

(٨١) محمد بن يحيى أبو بكر الصولي، أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم من كتاب الأوراق، عني بنشره جيمس هيورث دن، ط ٢ (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ١٨.

قدرياً ـ عن محمد بن إسحاق بن إبراهيم اليزيدي أنه سمع ثمامة يقول إن المأمون عاميّ لتركه القول بالقدر»[٨٢]، وقد كان ثمامة، باعترافه هو نفسه، قدرياً[٨٣]. ووصفه ابن خلّكان بأنه كان على وجه الدقة «خصيصاً بالمأمون»[٨٤]. والواقع أن ثمامة كان قريباً منه إلى درجة تجعل الخليفة يكنّيه ويسمّيه على حدّ سواء وتجعل ثمامة في موضع يسمح له بتقديم رجال من أمثال أبي زكريا الفرّاء إلى المأمون[٨٥] أو بعدم القيام في دار المأمون لواحد مثل طاهر بن الحسين بن مصعب الخزاعي (ت. ٢٠٧هـ) ـ وقد كان واحداً من أكبر وزراء المأمون، وهو الذي قتل الأمين وعقد البيعة للمأمون ووطّد حكمه[٨٦] ـ وذلك بحجة أنّه لا يقوم لمخالف[٨٧]. ومن الثابت أن المأمون كان يستشيره في بعض المسائل «السياسية» مثلما فعل حين همّ بلعن معاوية على المنابر فوقف ثمامة موقفاً مناقضاً لموقف يحيى بن أكثم من الأمر[٨٨]، وأنه كان يرسله في مهمات استطلاعية ذات طابع ديني ـ سياسي أو اجتماعي، مثل إرساله في استطلاع حال البريد كما مرّ، أو إرساله مع آخر ليتحقّق قصة الرجل الذي ادّعى النبوة[٨٩]، أو استخدامه في مناظرة الذي زعم أنه «خليل الرحمن»[٩٠] ـ ولعلها قصة مدّعي النبوة نفسها ـ ومن المؤكّد أيضاً أن المأمون كان يثق في كفايته الكلامية فهو يقدّمه على يحيى بن أكثم في الخوض في مسائل الكلام الدقيقة ويعبّر عن إعجابه بتعريفه العشق بالردّ

---

(٨٢) أبو الفضل أحمد بن طاهر الكاتب بن طيفور، **بغداد في تاريخ الخلافة العباسية** (بغداد: مكتبة المثنى؛ بيروت: مكتبة المعارف، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م)، ص ٣٥.

(٨٣) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٧، ص ١٤٧.

(٨٤) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، حققه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٧٠ ـ ١٩٧٢)، ج ٦، ص ١٧٩.

(٨٥) المصدر نفسه.

(٨٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٥.

(٨٧) عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٢٦١.

(٨٨) عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، **فرق وطبقات المعتزلة**، تحقيق وتعليق علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، من الفكر الفلسفي الإسلامي (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢)، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٩٠) ابن طيفور، **بغداد في تاريخ الخلافة العباسية**، ص ٣٤.

إلى امتزاج جواهر النفوس بوصل المشاكلة وإنتاجها لمح نور تستضيء به النفس[٩١]، وكذلك يقدمه على أبي العتاهية الذي يقول للخليفة يوماً: أنا أقطع ثمامة فيجيبه الخليفة: عليك بشعرك فلست من رجاله. ثم تكون بينهما مناظرة طريفة شنّع فيها ثمامة على أبي العتاهية، بحضرة المأمون، تشنيعاً قبيحاً وقطعه أمام الخليفة[٩٢]. وحين لاحظ المأمون أن اختلاف الناس في الاستطاعة قد كثر قال لثمامة: «قد كثر اختلاف الناس في الاستطاعة وذكر الأفعال، فاجمع لي في هذا كلاماً تختصره ليُفهم»[٩٣].

وقد ذكر ابن النديم أن ثمامة بلغ من المأمون منزلة جليلة «وأراده على الوزارة فامتنع. وله في ذلك كلام مشهور مدوّن في خطاب المأمون حتى أعفاه. وهو الذي أشار عليه أن يستوزر أحمد بن أبي خالد بدلاً منه»[٩٤]. فإن كان ذلك صحيحاً وأن ثمامة نفسه قد أبى الوزارة فإنه قد يدلّ على أن ثمامة لم يكن راغباً في أن يحمل على كاهله وزر السلطان ومسؤولية عمله وأن هدفه الحقيقي من الاتصال بالخلفاء وخدمتهم هو فعلاً كما يقول صاحب **الطبقات** أن يتوصل بذلك إلى «معونة أهل الدين». لكن يمكن القول أيضاً إن المأمون قد عرض عليه «الوزارة» ليكون له يداً حقيقية عند أصحابه المعتزلة، ومع ذلك فإنّ الخياط يورد عبارة ابن الراوندي التي يخاطب بها المعتزلة: «فليس شبيب ولا مُوَيْس وصالح وغيلان وثمامة وأبو شمر وكلثوم منكم وإن وافقوكم في التوحيد والعدل بخلافهم في المنزلة بين المنزلتين»، ويتهمه بالكذب على ثمامة[٩٥]. أما ثمامة نفسه فكان يعلم أنّ موضعه من مجلس المأمون ومن المأمون يثقل على بعض مجالسي المأمون كيحيى بن أكثم مثلاً[٩٦] أو كأحمد بن أبي خالد الأحول وزير المأمون الذي خاطب ثمامة في

---

(٩١) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٧، ص ١٤٧.

(٩٢) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٤٧.

(٩٣) ابن بكار، **الأخبار الموفقيات**، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٩٤) ابن النديم، **الفهرست** (المطبعة الرحمانية)، ص ٢.

(٩٥) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط، **كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، عني بنشره هنريك صمويل نيبرج (القاهرة: لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٢٣)، ص ١٢٧.

(٩٦) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٤، ص ٣٠٣.

حضرة المأمون قائلاً له: «يا ثمامة، كل أحد في الدار فله معنئ غيرك، فإنه لا معنى لك في دار أمير المؤمنين، فقال له ثمامة: إن معناي في الدار والحاجة إليّ بيّنة، فقال: وما الذي تصلح له؟ فقال: أُشاور في مثلك هل تصلح لموضعك أم لا تصلح؟»[٩٧]. والحقيقة أن كلمة ثمامة في حق نفسه صائبة تماماً على الرغم من طابعها الساخر: لقد كان «مشاوراً» في دار المأمون. لكن الذي يبدو هو أنه كان «مشيراً» يأنس المأمون بصحبته وسمره وطرافة مذهبه، أما أن يكون له عليه تأثير حقيقي فبعيد. وفي مجمل الخارطة العامة لمجلس المأمون يلوح أن ثمامة المعتزلي كان يمثّل هو وأصحابه المعتزلة فريقاً، كغيرهم ممّن كان يحرص المأمون على أن يكون لهم تمثيل حقيقي في مجلسه، وعلى أن يكون هو فوقهم جميعاً. ولا شك في أنه كان في أمور «تدبير المملكة» يركن إلى رأي يحيى بن أكثم الذي كان يحثه على ألا يظهر ميلاً إلى أية فرقة من الفِرق[٩٨]، ما دامت هذه الفرق لا تطال سلطة الخلافة والمُلك. وقد كان ذلك واحداً من المبادئ الأساسية التي استقرت في عقيدة المأمون؛ إذ يقول: «الملك يغتفر كل شيء إلا القدح في الملك وإفشاء السر والتعرّض للحرم»[٩٩]. وقد وصف أبو عبادة المأمون وصفاً بليغاً صادقاً حين قال: «كان والله أحد ملوك الأرض وكان يجب له هذا الاسم على الحقيقة»[١٠٠]. وفي كل الأحوال فإنّ غياب أية إشارة إلى دور «اعتزالي» لثمامة في بلاط المأمون لا يثير عندنا إلا الحيرة والدهشة. لا شك في أنّ احتقار ثمامة للعوامّ[١٠١] يعكس الاتجاه العام عند المعتزلة في هذا الشأن[١٠٢]، لكنّه لم يكن ليمثّل رأي المأمون فيهم. وكذلك فإن

---

(٩٧) ابن طيفور، **بغداد في تاريخ الخلافة العباسية**، ص ١٢٥. و«أحمد بن خالد الأحول، وزير المأمون، كان جليل القدر، من عقلاء الرجال، بصيراً بالأمور، كاتباً بليغاً، مات حتف أنفه» سنة ٢١٠هـ. انظر: محمد بن علي طباطبا بن الطقطقى، **الفخري في الآداب السلطانية** (بيروت: دار صادر، ١٩٦٦)، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٩٨) الهمذاني، **فرق وطبقات المعتزلة**، ص ٧٢.

(٩٩) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٤، ص ٣٠٢.

(١٠٠) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١٠، ص ١٩٠.

(١٠١) الهمذاني، **فرق وطبقات المعتزلة**، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(١٠٢) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، ج ٢، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

كراهيته لمعاوية يشاركه فيها معظم المعتزلة. غير أنه من المحقق أنّه لم يكن لثمامة أي دور في تبنّي المأمون للقول بخلق القرآن فضلاً عن حثه على امتحان الناس عليها؛ إذ إنه توفي في عام ٢١٣هـ أي قبل الامتحان بأعوام خمسة، أما إنكار ابن الراوندي أن يكون ثمامة من المعتزلة ـ لترك ثمامة القول بالمنزلة بين المنزلتين ـ فأمر يثير مزيداً من الشك والحيرة. ومع هذه الصورة لمجمل الأمر لا يتبقّى في الحقيقة، للعامل الاعتزالي الثُمَيميّ أي أثر بيّن في فكر المأمون وسياسته.

إذا كان هذا هو واقع الحال في شأن المأمون وثمامة، فما هو الحال في شأن المأمون والمعتزلة الآخرين الذين كان لهم به صلة.

ربما كان أبو الهذيل العلّاف (١٣٥ ـ ٢٣٥هـ)[١٠٣] أكبر شيوخ الاعتزال الذين اتصلوا بالمأمون. ولقد ذهب الدينوري ـ ولم يكن بعيد العهد عن العلاف إذ توفي في عام ٢٨٢هـ ـ إلى أن المأمون هو الذي عقد «المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات»، وأضاف إلى ذلك القول: «وكان أستاذه فيها أبا الهذيل العلاف»[١٠٤]. والحقيقة أنه ربما كان العلّاف أكبر المناظرين المسلمين الأوائل على الإطلاق، وأعلمهم بـ «دقيق الكلام». ويبدو «أنه لم يكن متشاغلاً إلا به»، وأن أبرز ما عرف عنه مناظراته مع المجوس والثنوية والمنجمين فضلاً عن المخالفين من المسلمين، وربما كان هو مؤسّس علم الكلام على الحقيقة. والواقع أن المأمون لم يكن أوّل الخلفاء الذين اتصل بهم العلاف. فقد طلب الخليفة المهدي حمله من البصرة إليه فحمل[١٠٥]، والأرجح أن يكون ذلك لمناظرة الزنادقة. أما مبدأ اتصاله بالمأمون فيبدو أنه كان لثمامة فيه دور، إذ يُحكى «عن ثمامة أنه قال: وصفت أبا الهذيل للمأمون. فلمّا دخل عليه، جعل المأمون يقول: يا أبا معن، وأبو الهذيل يقول: يا ثمامة، فكدت أتّقد غيظاً. فلما احتفل المجلس استشهد في عرض كلامه بسبعمئة بيت، فقلت: إن شئت فكَنِّني، وإن شئت

---

(١٠٣) في كلا التاريخين، الولادة والوفاة، خلاف.

(١٠٤) أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، **الأخبار الطوال**، تحقيق عبد المنعم عامر؛ مراجعة جمال الدين الشيال (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٠)، ص ٤٠١.

(١٠٥) الهمذاني، **فرق وطبقات المعتزلة**، ص ٢٥٤.

فسمّني»[١٠٦]. ومن المؤكد أن ثمامة كان يجلّ أبا الهذيل إجلالاً كبيراً. وليس أدلّ على ذلك من أنه كان لا يقول لطاهر بن الحسين في دار المأمون بينما يقوم لأبي الهذيل، ويقول للمأمون الذي يراجعه في هذا: «إنه أستاذي منذ ثلاثين سنة»[١٠٧]!. ولا شك أيضاً في أن أبا الهذيل قد ترك أثراً جليلاً عند المأمون إذ أصبح أحد أعمدة المناظرة في مجلسه حتى إن المأمون ليقول فيه شعراً مادحاً:

أظلّ أبو الهذيل على الكلام   كإظلال الغمام على الأنام[١٠٨]

أما زنادقة البصرة فكانوا يقولون: «لولا هذا الزرجيّ لخطبنا بالإلحاد على المنبر»[١٠٩]. وفضلاً عن ذلك فإنّ «أبا الهذيل كان يتشيع لبني هاشم» وكان «يفضل علياً على عثمان» ـ وكان الشيعي في ذلك الزمان من يفضل علياً على عثمان[١١٠] ـ ونزعة كهذه توافق هوى علوياً ظاهرياً على الأقل عند المأمون عبّر عن نفسه في فترة من الفترات في تفضيله لعليّ، وفي توليته العهد لعلي بن موسى الرضا. وكذلك فإن أبا الهذيل كان يدعو «للأمير» ويخاطبه قائلاً: «أيها الأمير أنتم السادة والقادة والذادة، وأنتم المتّبعون والناس أتباع»[١١١]. كما إنه «كان يأخذ في كل سنة من السلطان ستّين ألف درهم ويفرّقها على أصحابه»[١١٢]. وقد قال الجاحظ إن بعض هؤلاء «في بعض الأطراف يفي بجميع المعتزلة»[١١٣]. والحقيقة أنه ليس يبعد أن يكون أبو الهذيل قد نظر إلى السلطان العباسي نظرة عملية فحسب. بيد أنه من الواضح أن السلطان كان ينشد تأليف قلب أبي الهذيل وقلوب أصحابه بما كان يبذله لهم سنوياً من صلات. ولعل ما يمكن أن نستجمع به حال أبي الهذيل وأصحابه في علاقتهم بالسلطان، هو أو وضع أبي الهذيل، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمنزلته العلمية

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٦١.
(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.
(١٠٩) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٥٨.
(١١٠) الهمذاني، المصدر نفسه، ص ٤٨.
(١١١) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.
(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.
(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

في ميدان المناظرة، وبخاصة مناظرة أتباع الفرق غير الإسلامية والمخالفين من المسلمين سواء أكانوا من المعتزلة ـ إذ تذكر له عدة مصنفات في الرد على أصحابه من المعتزلة[١١٤] ـ أم من غيرهم. أما السلطان فنظر إلى أبي الهذيل وأصحابه نظرته إلى فريق «المعتدلين» من المعتزلة الذين تفرض الظروف الموضوعية العملية المتصلة بالقوى الثقافية ـ الاجتماعية المتصارعة، والظروف الذاتية المتمثّلة في مصلحة الخلافة العباسية، تعزيز وجودهم وتقويته بشتى الوسائل المادية والمعنوية. وليس يتعارض هذا مع القول إنّ الخليفة كان يتوسّل بآراء أبي الهذيل الكلاميّة في المناظرات مع المخالفين، وبخاصة الجبرية ـ ومنهم حشوية أهل السّنة ـ وقد أنشد ابن يزد أن لبعضهم في مدح أبي الهذيل مما يُبين عن هذه الصلة:

آلَ أمر الإجبار شر مآل ... وانثنى مذعناً بخزي مُذال

بين نابَيْ أبي الهُذيل حُسامٌ ... بيد الدين مرهف في صقال

قد رأيناه والخليفة يسطو ... بيمين من رأيه وشمال

قل لأهل الإجبار شاهت وجوهٌ ... وقلوبٌ ولدن تحت الضلال

من يقم في دجى من الشك فالنو ... رُ مناط بغرة الاعتزال[١١٥]

والمعروف أنه قد نُظر إلى الأمويين دوماً على أنهم «جبرية». أما السلطة العباسية فقد كانت حريصة كل الحرص على أن تضمّ إلى صفوفها العلّاف وأصحابه. ويمكن القول إن استجابة العلاف كانت حسنة سواء أكانت هذه الاستجابة حالة من «النفاق» الذي كان يغلّف أفعال أبي الهذيل وفقاً لرأي المعتزلي بشر بن المعتمر[١١٦]، أم حالة من الاعتدال الحقيقي. غير أنه ليس ثمة إطلاقاً ما يدل على أن العلّاف وأصحابه قد ذهبوا إلى أبعد من الدور الجدلي «الكلامي» الخالص في هذه العلاقة. وهنا علينا أن نسترجع ما قاله أبو الهذيل للمأمون حين اتصل به: «يا

(١١٤) ابن النديم، الفهرست (طبعة طهران)، ص ٢٠٤.

(١١٥) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٤٩.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٥

أمير المؤمنين إني ما أتيتك لمزرية دينار ولا درهم، ولكن لنفيك الشبهين عن الله، شبه الخلق وشبه الجور. فقال المأمون: يا أبا الهذيل! ما قلت أنا ولا أحد من آبائي بالتشبيه»[١١٧]. وهذا بيّن في أن غرض العلاف كلامي على وجه الدقة، لكننا لا نستطيع أن نهمل مع ذلك «الوجه الآخر» للعلاف، وهو الوجه الذي يصفه قرينه المعتزلي بشر بن المعتمر؛ إذ يقول: «أبو الهذيل لأَنْ يكون لا يعلم وهو عند الناس يعلم، أَحَبُّ إليه من أن يعلم ويكون عند الناس لا يعلم. ولأن يكون من السفلة وهو عند الناس من العلية، أَحَبُّ إليه من أن يكون من العلية وهو عند الناس من السفلة. ولأن يكون ثقيل المنظر سخيف المخبر أَحَبُّ إليه من أن يكون سخيف المنظر ثقيل المخبر. وهو بالنفاق أشد إعجاباً منه بالإخلاص. ولباطلٌ مقبول أَحَبُّ إليه من حق مدفوع»[١١٨]. لا شك في أن هذا الوصف بالغ القسوة. وهو، بكل تأكيد، لا ينصبّ على مسائل «عقيدية» وإنما على سلوك عملي، أي سلوك اجتماعي ـ سياسي. ونحن نفهم هذا الموقف فهماً أفضل إن نحن عرفنا أن صاحبه، بشر بن المعتمر (ت. ٢١٠هـ) الذي كان «زعيم البغداديين من المعتزلة»، كان ممن حبسهم الرشيد حين قيل له إنه رافضيّ، ولم يفرَج عنه إلا بعد أن تبرّأ من «الرافضة الغلاة» والمرجئة، وقدم الصدّيق والفاروق وتبرّأ من عمرو ومعاوية[١١٩]، وهو الذي يقول عن أهل العلم:

أهل الرياسة من ينازعهم	رياستهم فظالم
سهرت عيونهم وأنت	عن الذي قاسوه نائم
لا تطلبنّ رياسة بالجهل	أنت لها مخاصم
لولا مقامهم رأيت	الدين مضطرب الدعائم[١٢٠]

وعلى الرغم مما تذكره مصادر الشيعة من القول إن بشر بن المعتمر كان أحد «الشهود» الذي أثبتوا بخط أيديهم أسماءهم في عقد التولية

(١١٧) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٢٧.
(١١٨) ابن النديم، الفهرست (طبعة طهران)، ص ٢٠٥.
(١١٩) عبد الجبار، المصدر نفسه، ص ٢٦٥.
(١٢٠) الهمذاني، فرق وطبقات المعتزلة، ص ٦٣.

الذي كتبه المأمون لعلي بن موسى الرضا(١٢١)، إلا أنّه يظلّ يمثلّ في الاعتزال ذلك التيار الذي يأبى الامتثال، وينكر قيم النفاق، ويتشدّد في الأحكام. وقد كان يقول «إن ولاية الله للمؤمنين بلا فضل، وكذلك عداوته للكافرين (. . .) وإنّ المؤمن إذا ارتكب كبيرة ثمّ تاب، ثمّ عاد إلى ارتكاب الكبائر قد يجوز أن يؤخذ بكبيرته التي كانت قبل التوبة وإن كان قد تاب منها لأنه يجوز أن يكون الله إنما غفر له تلك الكبيرة عند التوبة بشريطة ألا يعود إليها ولا إلى مثلها»(١٢٢). وزعيم اعتزالي كهذا ـ كان «زاهداً عابداً داعية إلى الله (. . .) وظف على نفسه أن يدعو كل يوم نفسين إلى دين الله فإن أخطأه يوم قضاه»(١٢٣) ـ لا يبعد أن ينظر إلى مثل أبي الهذيل هذه النظرة التي أسلفنا. والحقيقة هي أن أبا الهذيل كان يمثل نمطاً «دنيائياً» تحكمه نزعة جدلية «صورية» جافّة تتعامل مع السياسي والدنيائي وفقاً لمعايير عملية نفعية خالصة. أما بشر بن المعتمر فيمثّل نمطاً تقوياً نقياً ينشد «الإخلاص والاحتكام إلى قيم المثال النقية المطلقة. أما النمط الأول فقد يتيسر للسلطان بالثناء الدنيائي والرفد المادي. وأما الثاني فقد يأبى على السلطة ويند عن السلطان.

وممن اتصل بالمأمون من المعتزلة أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظّام (ت. ٢٣١هـ). وقد كان النظّام عند اتصاله بالمأمون شاباً، ولا يبدو أن الخليفة قد أحلّه من مجلسه في منزلة خاصة؛ إذ يُحكى أن أبا الهذيل «دخل على المأمون فكلّم أبا شمر فغضّ منه، وكلّم النظّام فرفق به، فقال له المأمون: تغضّ بأبي شمر وترفق بشاب من أصحابك! فقال: نعم يا أمير المؤمنين:

وأستعتب الأحبابَ والخدُّ ضارعٌ

وأستعتب الأعداء والسيف منتضى(١٢٤)

وأبو شمر الحنفي هو ممن يضعهم صاحب طبقات المعتزلة في

---

(١٢١) المجلسي، بحار الأنوار، مج ١٢، ج ٤٩، ص ١٥٣.

(١٢٢) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

الطبقة السادسة ويقول عنه إنه كان «يخالف في شيء من الإرجاء وكان يناظر وهو لا يتحرّك منه شيء ويرى كثرة التحرّكات عيباً، فكلمه النظّام في مجلس الحسن بن أيوب الهاشمي أمير البصرة، فضغطه الكلام فحلّ حبوته وتحرّك في مجلسه وما زال يزحف حتى قبض على يد النظّام فتبيّن الأمير ومن حضر انقطاعه، فترك الأمير القول بالإرجاء»[١٢٥].

وقد كانت صلة النظّام بالوزير جعفر بن يحيى البرمكي طيبة، حتى إنه كان يبيت عنده أحياناً[١٢٦]. ولسنا ندري أصلاً محدّداً لليسر الذي جعله قادراً على إعطاء مبلغ ألف دينار إلى أحد أصحابه، وهو علي الأسواري، الذي صدر إلى بغداد لفاقة لحقته[١٢٧]، وبخاصة أنّه كان في أول أمره فقيراً حتى قال عن نفسه كما حكى عنه الجاحظ «جعت حتى أكلت الطين»، واضطر أن يبيع قميصه ليأكل من ثمنه، وأشفق عليه أحد مخالفيه فبعث له ثلاثين ديناراً لم يملكها من قبل في جميع دهره[١٢٨]. غير أنّنا نستطيع أن نفترض بقدر كبير من الترجيح أن صحبته لأبي الهذيل العلاف وغلمانه[١٢٩] يمكن أن تعزز عندنا الاعتقاد بأنه كان واحداً من هؤلاء الأصحاب الذين كان أبو الهذيل يفرّق عليهم الستين ألف درهم التي كان يأخذها كل سنة من السلطان. كما إننا قد نعزو يسره بعد فقره إلى صلته بالأمراء والوزراء مباشرة. غير أننا في كل الأحوال لا نعثر على أي أثر يبين عن أن النظّام قد قام بأي دور سياسي صريح لصالح السلطان أو لغير صالحه.

ومن الثابت أن أبا بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم (ت. ٢٠٠ ـ ٢٠١هـ) كان جليل القدر، يصلّي ومعه في البصرة ثمانون شيخاً، وكان «يكاتبه السلطان»[١٣٠]. وربما كان المقصود بهذا «السلطان» هو المأمون نفسه، وذلك على الرغم مما نقمه عليه أصحابه المعتزلة من نفيه الأعراض

---

(١٢٥) الهمذاني، **فرق وطبقات المعتزلة**، ص ٦٦.

(١٢٦) عبد الجبار، المصدر نفسه، ص ٢٦٤

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٨١.

(١٢٨) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ٧ ج (بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٦٥)، ج ٣، ص ١٣٩.

(١٢٩) عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٢٦١.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

وازوراره عن علي بن أبي طالب[١٣١]، وميله عليه حتى أخرجوه من جملة المخلصين[١٣٢]. بيد أن من الثابت أنه لم يجتمع بالمأمون. يقول ابن النديم: «كان ثمامة يصف للمأمون أبا بكر، فيطنب في وصفه. قال ثمامة: فقلت له يوماً: يا أمير المؤمنين أنت خليفة وهو سوقة، لو رأيته هبته. قال فلما قدم العراق قال: أين صاحبك الذي كنت تصفه، أحضره لنستكفه. قال، فقلت: سبقك يا أمير المؤمنين، أي مات قبل قدومك»[١٣٣].

واتصل هشام بن عمرو الفوطي (ت. ٢١٨هـ) هو أيضاً بالمأمون لكنّه لم يكن في علاقته المادية مع السلطان شبيهاً بالعلاف والنظّام. لقد «كان عظيم القدر عند العامة والخاصة»، وكان «أحد الأجلّة في الكلام والمناظرة والقصص». وقد «حكي عن يحيى بن أكثم أنه كان إذا دخل [على][١٣٤] المأمون يتحرّك له حتى يكاد يقوم. وفيه يقول الشاعر:

أحمد الواحدَ الذي قد حبانا … بهشام في علمه وكفانا

قد أقام البيان بالسنن النهج … منيراً وأحكم التبيانا[١٣٥]

ليس يخفى عليك أن هشاماً … يتحرى بقوله الرحمانا

تابَع واصلاً وعَمْراً فما … يفتر في دينه ولا يتوانى[١٣٦]

ويبدو أنه كان فعلاً كما يقول هذا الشاعر تابعاً أميناً لرائدَي الاعتزال الأوّلين واصل وعمرو، على الرغم من أن ابن النديم يقول إنه كان «من أصحاب أبي الهذيل»، لكنه يضيف إلى ذلك أنه «انحرف عنه»[١٣٧].

وكذلك أبو موسى عيسى بن صبيح المردار، صاحب بشر بن

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(١٣٢) ابن النديم، **الفهرست** (طبعة طهران)، ص ٢١٤.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(١٣٤) ساقطة في: عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٢٧٢، لكنها مثبتة في: الهمذاني، **فرق وطبقات المعتزلة**، ص ٦٩، وفي: ابن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، إثباتها هو الصحيح.

(١٣٥) في: **فرق وطبقات المعتزلة**: البنيانا، ولعلها الأصح.

(١٣٦) عبد الجبار، المصدر نفسه، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(١٣٧) ابن النديم، **الفهرست** (طبعة طهران)، ص ٢١٤.

المعتمر، ورئيس المعتزلة في عصره (ت. ٢٢٦هـ)، «راهب المعتزلة» و«أستاذ الجعفرين»، فإنه لا يبدو أن صلته بالمأمون كانت وثيقة، ولا يكاد اسمه يرد في مجلسه إلا عن بُعد، مثلما جاء في أبيات أنشدها المأمونَ رضيعُه إبراهيم بن أبي محمد اليزيدي[١٣٨]:

يا أيها الملك الموحّد ربه	قاضيك بشر بن الوليد حمار
ينفي شهادة من (يدين) بما به	نطق الكتاب وجاءت الآثار
فالنفي للتشبيه عن ربِّ العُلا	سبحانه وتقدَّس الجبار
ويعدّ عدلاً من يقول إلهه	شبحٌ تحيط بجسمه الأقطار
إن المشبّه كافر في دينه	والدائنون بدينه كفار
فاعزله واختر للرعية قاضياً	فلعل من يرضى ومن يختار
عند المريسي اليقين بربّه	لو لم يَشُبْ توحيدَه إجبار
والدين بالإرجاء مبنى أصله	جهلٌ وليس له به استبشار
لكن مَن جمع المحاسن كلها	كهل يقال لشيخه المردار

ومن الواضح أن هذه الأبيات التي تشير إلى «كهل يقال لشيخه المردار» تشهد بأن المردار كان بعيداً عن مجلس المأمون لا يتردّد عليه ولا يألفه، والأرجح أن المردار كان يمثل الاتجاه الذي أرسى قواعده عمرو بن عبيد وعززه الجعفران.

بيد أن علينا، لاستكمال بيان صورة الروابط بين المأمون والمعتزلة، أن نشير إلى صلة هذا الخليفة بثلاثة رجال ينسبون كلهم أو بعضهم إلى الاعتزال هم الجاحظ وبشر المريسي وأحمد بن أبي دؤاد.

أما أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت. ٢٥٥هـ) فإنه كان، كما يقول عنه بحق أبو الحسين الملطي، «صاحب تصنيف ولم يكن صاحب جدل»[١٣٩]. وقد كان تلميذاً للنظّام لكن منزلته السامية كانت عند أهل

---

(١٣٨) وينسبها ابن النديم لأبي محمد اليزيدي. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(١٣٩) الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ١٠٥.

الأدب، وذلك على الرغم مما يقال إنه كان له القبول التام عند المأمون والمعتصم وإنه «أوّل من بدأ الخلفاء بالكلام وكانوا لا يكلمون حتى يتكلّموا». بيد أن اختصاصه بابن الزيات قد انحرف به عن القاضي أحمد ابن أبي دؤاد، مع ذلك فإنه اتصل بالمأمون الذي اهتم بشكل خاص بكتبه في الإمامة. وفي هذا السياق يورد ابن النديم قول الجاحظ. «لما قرأ المأمون كتبي في الإمامة وجدها على ما أمرته وصرت إليه. وقد كان أمَر اليزيدي[١٤٠] بالنظر فيها ليخبره عنها فقال لي المأمون: قد كان بعض من نرتضي عقله ونصدق خبره خبرنا عن هذه الكتب بإحكام الصنعة وكثرة الفائدة، فقلنا: قد تربي الصفة على العيان، فلما رأيتها رأيت العيان قد أربى على الصفة. فلما رأيتها أربى الغلى على العيان كما أربى العيان على الصفة. وهذه كتب لا يحتاج إلى حضور صاحبها ولا تفتقر إلى المخبر عنها. وقد جمع استقصاء المعاني باستقصاء جميع الحقوق، مع اللفظ الجزل والمخرج السهل: سوقي، ملوكي، عاميّ، خصوصي»[١٤١]. صحيح أنه قد يكون في قول الجاحظ هذا «تحسين في اللفظ» تعظيماً لنفسه وتفخيماً لتأليفه مما يمتنع في رأي ابن النديم أن يقوله المأمون، لكن الحقيقة هي: أن ذلك ممكن تماماً، إذا نحن تذكرنا أن الجاحظ كان أحد المنافحين الأشداء عن النظام العباسي في وجه خصومه من مختلف التيارات وبخاصة العوامّ والنابتة[١٤٢]، وأن المأمون، بما هو رجل دولة أولاً وآخراً، كان يحرص على أن يشدّ أزر أنصار دولته وأن يرعاهم ويشجّعهم. ولا شك في أن الجاحظ كان واحداً من هؤلاء الكتّاب الذين كان البلاط يدنيهم ويغدق عليهم بدرجات متفاوتة. ومما ينبغي لنا أن نذكره هنا بشأن الجاحظ هو أنه كان واحداً من الذين أيّدوا بقلمهم في وقت لاحق القول بخلق القرآن، ودافع عن الخلافة العباسية، واستنكر مزاعم العوام والنابتة وشجب كل أشكال الدعوة إلى بني أميّة أو تسويغ أفعالهم والدفاع عنهم. ويكفي أن نقرأ هذا النص للجاحظ لنتبين مقدار

---

(١٤٠) وهو: ابراهيم بن أبي محمد اليزيدي، رضيع المأمون.

(١٤١) ابن النديم، الفهرست (طبعة طهران)، ص ٢٠٩.

(١٤٢) انظر بشكل خاص رسالته «في النابتة»: الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ٢، ص ٥ - ٢٣، ورسالته: «في نفي التشبيه»، ج ١، ص ٢٨٣ - ٢٩٥.

ارتباطه بالنظام العباسي: «فعندما استولى معاوية على المُلك، واستبدّ على بقية الشورى وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سمّوه عام الجماعة ـ وما كان عام جماعة بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة، والعام الذي تحوّلت فيه الإمامة مُلكاً كسروياً والخلافة غصباً قيصرياً. ولم يَعْدُ ذلك أجمع الضلال والفسق»[١٤٣]. كما إن النص الآتي صريح في تأييده لدعوة المأمون المشهورة من أجل لعن معاوية على المنابر: «على أن كثيراً من أهل ذلك العصر قد كفروا بترك إكفاره. وقد أربت عليهم نابتة عصرنا ومبتدعة دهرنا فقالت: لا تسبّوه فإن له صحبة، وسبّ معاوية بدعة، ومن يبغضه فقد خالف السنّة»[١٤٤]. والفاسق في رأي الجاحظ ملعون «ومن نهى عن لعن الملعون فملعون». ويقول أيضاً: «وقد كانت هذه الأمة لا تجاوز معاصيها الإثم والضلال إلا ما حكيت لك عن بني أمية وبني مروان وعمالها ومن لم يَدِنْ بإكفارهم حتى نجمت النوابت، وتابعتها هذه العوام، فصار الغالب على هذا القرن الكفر، وهو التشبيه والجبر، فصار كفرهم أعظم من كفر من مضى في الأعمال التي هي الفسق، و[صاروا] شركاء من كفر منهم، بتوليهم وترك إكفارهم»[١٤٥]. غير أنه من الواضح أن الجاحظ، في «إكفاره» لبني أمية وبني مروان، لا ينطلق من مذهب المعتزلة، الذي لا يتعدّى في هذا الشأن «البراءة»، أما إكفاره لمن ترك إكفار معاوية فهو أَمَرُّ وأدهى! وليس يعدل هذه الخفة في إطلاق الأحكام الشرعية إلا خفّته في الاجتهاد في أمور التحليل والتحريم وفي قوله أمام الخليفة في النبيذ إنه «حِلٌّ طَلْقٌ» ميلاً مع هوى الخليفة نفسه الذي أعجبه كتابه في النبيذ[١٤٦]. والحقيقة هي أنّ الجاحظ كان من أنصار العباسيين بمحض اختياره ورضاه وإقباله الشخصي هو. غير أننا نعلم أن هذا الاختيار كان متعلّقاً بالحاجة والنفع. أما الخليفة فمن الجليّ أنه لم يكن يأخذه، عقيدياً، مأخذ الجد، وأنه كان يحبّبه إليه هزله وأدبه لا أكثر ولا أقل. وهذا ما يفسّر تماماً قول أحمد بن أبي دؤاد

(١٤٣) انظر رسالته «في النابتة»، في: **رسائل الجاحظ**، ج ٢، ص ١٠ ـ ١١.
(١٤٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢.
(١٤٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠.
(١٤٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢.

قاضي المأمون، حين جيء به إليه مقيّداً بعد قتل ابن الزيات ـ وقد كان من رجاله ـ : «أنا أثق بظرفه ولا أثق بدينه»[١٤٧].

وتبدو حالة بشر بن غياث المريسي (ت. ٢١٨هـ) حالة فريدة تستحقّ اهتماماً خاصاً، بسبب علاقة الرجل بالمأمون من ناحية، وبسبب ما يمكن أن يكون له من دور في قول المأمون بخلق القرآن وإعلان الامتحان من ناحية ثانية، والرأي الشائع هو أن بشر المريسي كان معتزلياً، وقد وضعه كثيرون، ومن بينهم فؤاد سزكين، بين المعتزلة القائلين بالإرجاء[١٤٨]. وعبد القاهر البغدادي يجعله على رأس «مرجئة بغداد»، ويقول إنه كان في الفقه على رأي أبي يوسف القاضي وإن أبا يوسف هجره حين أظهر القول بخلق القرآن[١٤٩]. غير أن وكيع يورد أن أبا يوسف سُمع يقول ـ وقد ذكر المريسي ـ : «جيئوني بشاهدين يشهدان أنّه تكلم في القرآن، والله لأملأنّ ظهره وبطنه بالسياط»[١٥٠]. ويؤكّد الخطيب البغدادي أن بشراً كان من «أصحاب الرأي» وأنه أخذ الفقه عن أبي يوسف القاضي «إلا أنه اشتغل بالكلام وجرد القول بخلق القرآن»[١٥١]. وينسبه أبو إسحاق الشيرازي الشافعي (٣٩٣ ـ ٤٧٦هـ) إلى «فقهاء الحنفية»، وعنه أخذ حسين النجّار الذي تنتسب إليه النجّارية بالري[١٥٢]. ويؤكّد ابن خلّكان في كلامه على المريسي، «الفقيه الحنفي المتكلم»، ما ذكره الخطيب، ويضيف إلى ذلك القول إنه كان «مرجئاً، وإليه تنتسب الطائفة المريسية من المرجئة»[١٥٣]. أما عبد القاهر البغدادي

---

(١٤٧) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٥، ص ١٠٣.

(١٤٨) Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1967), vol. 1, p. 616.

(١٤٩) عبد القاهر بن طاهر أبي منصور البغدادي، **الفرق بين الفرق**، حقق أصوله، وفصّله، وضبط مشكله وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٤٨)، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(١٥٠) أبو بكر محمد بن خلف وكيع، **أخبار القضاة**، صححه عبد العزيز مصطفى المراغي، ٣ ج في ٢ (القاهرة: مكتبة الاستقامة، ١٩٥٠)، ج ٢، ص ٢٥٧.

(١٥١) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٧، ص ٥٦.

(١٥٢) أبو إسحق إبراهيم بن علي الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، حقّقه وقدّم له إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠)، ص ١٣٨.

(١٥٣) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ١، ص ٢٧٧.

فيؤكد أنه كان في الفقه من أصحاب أبي حنيفة وأنّه «وافق المعتزلة في خلق القرآن وأكفرهم في خلق الأفعال»، ثم يضعه على رأس المريسية من فرق الإرجاء[١٥٤]. وكذلك يفعل الأشعري وأبو عاصم العبادي[١٥٥]. أما ابن الجوزي فيربطه بالمعتزلة على نحو ما؛ إذ يقول إن الناس لم يزالوا على قانون السلف وقولهم إن القرآن كلام الله غير مخلوق، حتى نبغت المعتزلة فقالت بخلق القرآن، وكانت تستر ذلك إذ كان القانون ـ قانون السلف ـ محفوظاً في زمن الرشيد. بيد أنه يُتْبِعُ هذا القول بحديث أحمد بن إبراهيم الدورقي عن محمد بن نوح ـ وكان رفيق أحمد بن حنبل في «الحمل» ـ «يحدث عن المسعودي قاضي بغداد، قال: سمعت هارون الرشيد يقول: بلغني أن بشر بن غياث يقول: القرآن مخلوق، ولله عليّ إن أظفرني به لأقتلنّه قتلة ما قتلتها أحداً. قال أحمد: فكان بشر متوارياً أيام هارون نحواً من عشرين سنة حتى مات هارون فظهر ودعا[١٥٦] إلى الضلالة. وكان من المحنة ما كان»[١٥٧]. وهذه الرواية تبدو غير متّسقة مع رواية لا تخلو من المبالغة يوردها بعض كتّاب السِّيَرِ عن تردّد بشر المريسي على دار هارون الرشيد ومناظرته هو وقاضي

---

(١٥٤) أبو منصور البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ٢٠٢ و٣٦٣.

(١٥٥) الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ج ٢، ص ١٤٠، وأبو عاصم محمد بن أحمد العبادي، **كتاب طبقات الفقهاء الشافعية**، تحرير ج. فيتستام (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٤)، ص ٤.

(١٥٦) هكذا في النص المطبوع: ودعى. وقد وردت «ودعا»، في: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **كتاب الوافي بالوفيات**، باعتناء س. ديدرينغ (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٧٢)، ج ٦، ص ٣٦٥.

(١٥٧) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٠٨. وقد ورد هذا الخبر عند الخطيب البغدادي على النحو الآتي: «... قال: حدثني أحمد بن إبراهيم الدورقي حدثني محمد بن نوح المضروب ـ عند المسعودي القاضي ـ قال سمعت هارون أمير المؤمنين يقول: بلغني أن بشراً المريسي يزعم أن القرآن مخلوق، لله عليّ إن أظفرني به لأقتلنه قتلة ما قتلتها أحداً قط». انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٧، ص ٦٤. والأرجح أن يكون نص الرواية «عن» المسعودي القاضي وليس «عند». انظر أيضاً: الصفدي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٦٥، وأبو بكر أحمد بن محمد الخلال، **المسند من مسائل أبي عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل**، تحقيق ضياء الدين أحمد (داكا، بنغلادش: آسياتيك سوسايتي أوف بنغلادش، [د. ت.])، ص ٤٣٦: «حدثني محمد بن نوح المضروب عن المسعودي القاضي قال: سمعت هارون أمير المؤمنين يقول...».

الرشيد محمد بن الحسن للإمام الشافعي في بعض المسائل الفقهية بحضرة الرشيد(١٥٨). ومع ذلك فإنه ينقل عن الشافعي أنه لمّا قدم بغداد نزل على بشر المريسي مدّة، إلى أن قالت له أم بشر ذات يوم: «إيش تصنع عند هذا الزنديق؟» فخرج من عنده وتركه(١٥٩). فليس يبعد، إذاً، أن يكون بشر قد اجتمع بالشافعي في مجلس هارون الرشيد. وينسب أبو محمد اليزيدي، في مجلس المأمون، بشراً إلى القول بالإجبار:

عند المريسي اليقين بربه لو لم يشب توحيدَه إجبار(١٦٠)

وهو شاهد صريح على أنه لا يمكن أن يكون من المعتزلة، وذلك على الرغم من قوله «إن القرآن مخلوق» و«إن الله لا يُرى يوم القيامة»(١٦١)، وإن حاصل قوله هو وأصحابه أنه «ليس في السماء شيء»(١٦٢)، وكل ذلك تعطيل جهميّ.

والحقيقة أن كل القرائن تدلّ على أن بشر المريسي هو «شيطان» بدعة القول بخلق القرآن فهو الذي «جرد بخلق القرآن»، وهو الذي يقول إن «القرآن مخلوق وإنّ الله معه في الأرض»، وهو «الزنديق»، وهو «خليفة إبليس في العراق»، والهاتف في البحر يقول: «على المريسي لعنة الله»، وهو ابن اليهودي الذي يحذّر أحد اليهود منه ويقول للمسلمين: «لا يفسد عليكم كتابكم كما أفسد أبوه علينا التوراة»، فقد كان «أبوه يهودياً» وكان هو «فاسقاً»(١٦٣)...! وهو «بشر الشر، وبشر الحافي بشر الخير كما إن أحمد بن حنبل هو أحمد السنة وأحمد بن أبي دؤاد أحمد البدعة»(١٦٤). ويؤكّد الذهبي، متابعاً في ذلك الخطيب البغدادي، أنّه نظر

---

(١٥٨) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ١٠ ج (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٣٢ ـ ١٩٣٨)، ج ٩، ص ٨٢ ـ ٨٥.

(١٥٩) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **مناقب الشافعي**، تحقيق السيد أحمد صقر، ٢ ج (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م)، ج ١، ص ٢٢٩.

(١٦٠) ابن النديم، **الفهرست** (طبعة طهران)، ص ٢٠٧.

(١٦١) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٧، ص ٦٥.

(١٦٢) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٨.

(١٦٣) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٦ ـ ٦٥.

(١٦٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، حقّق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط [وآخرون] (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٢)، ج ١٠، ص ٢٠٢.

في الكلام فغلب عليه، وانسلخ من الورع والتقوى وجرّد القول بخلق القرآن ودعا إليه «حتى كان عين الجهمية في عصره وعالمهم، فمقته أهل العلم وكفّره عدة. ولم يدرك جهم بن صفوان بل تلقّف مقالاته من أتباعه»[١٦٥]. ثم يعزّز ذلك بالقول إنّه كان «جهمياً له قدر عند الدولة»[١٦٦]. وهذا الرأي هو عينه رأي الإمام الدارمي الذي يصف بشر ابن غياث المريسي بـ «الملحد في أسماء الله المعطّل المفتري لصفات ربه، الجهمي»[١٦٧]، ويجمع بين «مذاهب جهم والمريسي في التوحيد» وفي القول بخلق القرآن[١٦٨]، ويربط بين بشر بن غياث المريسي ونظرائه من «أبناء اليهود والنصارى» الذين لم يزالوا «أذلة مقموعين لا يقبل لهم قول ولا يلتفت لهم إلى رأي، حتى ركنوا إلى بعض السلاطين الذين لم يجالسوا العلماء ولم يزاحموا الفقهاء فاخترعوهم بهذه المحنة الملعونة حتى أكرهوا الناس عليه بالسيوف والسياط». أما الإمام أحمد بن حنبل فقد سُمع يقول: «ملأ الله قبر المريسي ناراً»[١٦٩]، وقال: «لا يصلّى خلفه» ـ وذلك عنده وعند يزيد بن هارون حكم الجهمية ـ ولم ينكر قول القائل وقد ذكر عنده بشر المريسي: كافر[١٧٠]. لكنه ينسب إلى الجهمية الفرق القائلة: القرآن مخلوق، والذين قالوا: القرآن كلام الله ونقف، والذين قالوا: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة[١٧١]، أي القائلين بالخلق، والواقفة واللفظية على حد سواء. وقد أشار ابن تيمية صراحة إلى أن الذين ناظروا الإمام أحمد بن حنبل في القرآن من أهل الكلام ـ مثل أبي عيسى محمد بن عيسى برغوث صاحب حسين النجار وأمثاله ـ قد كانوا هم الجهمية، ولم يكونوا من القدرية؛ إذ لم يكن النزاع في مسائل القدر. «ولهذا يصرّح أحمد وأمثاله من السلف بذمّ الجهمية، بل

---

(١٦٥) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٠٠.

(١٦٦) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٠٠.

(١٦٧) انظر رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، في: أبو عبد الله أحمد ابن محمد بن حنبل، **عقائد السلف**، تحقيق علي سامي النشار وعمر جمعي الطالبي، مكتبة الآثار السلفية؛ ١ (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٠)، ص ٣٥٩.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(١٦٩) الخلال، **المسند من مسائل أبي عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٤٢٩.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٣٠.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

ويكفرونهم أعظم من سائر الطوائف»(١٧٢). لكن من الضروري التنبيه ههنا إلى أن إضافة القول بخلق القرآن إلى الجهمية لا تعني أن الجهم كان معتزلياً. وقد كتب أبو الحسين الخياط في معرض رده على ابن الراوندي: «وما إضافة صاحب الكتاب لجهم إلى المعتزلة إلا كإضافة العوامّ لجهم إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن»(١٧٣).

ومن الثابت أن بشر المريسي قد اتصل بالمأمون وحضر مجلسه، فهيّأ له هذا المجلس أن يجتمع بثمامة بن أشرس المعتزلي. ومن الواضح أنه كان مروّجاً نشطاً لبدعة القول بخلق القرآن التي قيل إن الرشيد لاحقه بسببها؛ إذ عاد من جديد ليثيرها وليثير معها من حوله الهرج إبان «فتنة إبراهيم بن المهدي». ففي سنة ٢٠١هـ، حين كان قتيبة بن زياد الخراساني قاضياً على الجانب الشرقي من بغداد في أيام منصور وإبراهيم ابن المهدي، «هاجت العامة على بشر المريسي وسألوا إبراهيم بن المهدي أن يستتيبه، فأمر إبراهيم قتيبة بن زياد أن يحضره مسجد الرصافة (...) وجلس قتيبة بن زياد للناس وأقيم بشر على صندوق من صناديق المصاحف عند باب الخدم. وقام المستمليان أبو مسلم عبد الرحمن بن يونس مستملي ابن عيينة، وهارون بن موسى مستملي يزيد بن هارون، يذكران أن أمير المؤمنين إبراهيم بن المهدي أمر قاضيه قتيبة بن زياد أن يستتيب بشر بن غياث المريسي من أشياء عدّدها فيها ذكْر القرآن وغيره، وأنه تائب، قال: فرفع بشر صوته يقول: معاذ الله إني لست بتائب، وكثر الناس عليه حتى كادوا يقتلونه، فأدخل إلى باب الخدم وتفرّق الناس»(١٧٤). ولم يفعل قتيبة وإبراهيم بن المهدي شيئاً في نهاية الأمر. ولعلّ ذلك راجع إلى انشغال «ابن شكلة» بالأوضاع السياسيّة التي سادت تلك الفترة العصيبة، وهي الأوضاع التي انتهت بفراره وباستقرار الحكم للمأمون عام ٢٠٣/٢٠٤هـ. وكما سبق القول، فإن من الثابت أن بشراً

---

(١٧٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، كتاب النبوات (بيروت: دار القلم، [د. ت.])، ص ٢١٦.

(١٧٣) الخياط، كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، ص ١٢٦.

(١٧٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ١٢، ص ٢٦٤، ووكيع، أخبار القضاة، ج ٣، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

حضر مجلس المأمون. فنحن نقرأ عند الطبري في وقائع عام ٢٠٥هـ ما يحكيه «.. عن بشر بن غياث المريسي، قال: حضرت عبد الله المأمون أنا وثمامة ومحمد بن أبي العباس وعليّ بن الهيثم، فتناظروا في التشيع، فنصر محمد بن أبي العباس الإمامية، ونصر علي بن الهيثم الزيدية، وجرى الكلام بينهما إلى أن قال محمد لعليّ: يا نبطيّ، ما أنت والكلام! قال: فقال المأمون ـ وكان متكئاً فجلس: الشتم عيّ، والبذاء لؤم؛ إنا قد أبحنا الكلام وأظهرنا المقالات، فمن قال بالحق حمدناه، ومن جهل ذلك وقفناه، ومن جهل الأمرين حكمنا فيه بما يجب، فاجعلا بينكما أصلاً، فإن الكلام فروع، فإذا افترعتم شيئاً رجعتم إلى الأصول، قال: فإنا نقول: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وذكرا الفرائض والشرائع في الإسلام، وتناظرا بعد ذلك فأعاد محمد لعلي بمثل المقالة الأولى، فقال له علي: والله لولا جلالة مجلسه وما وهب الله من رأفته، ولولا ما نهى عنه لأعرقت جبينك، وبحسبك من جهلك غسلك المنبر بالمدينة. قال: فجلس المأمون ـ وكان متكئاً ـ فقال وما غسلُك المنبر؟ ألِتقصير مني في أمرك أو لتقصير المنصور كان في أمر أبيك؟ لولا أن الخليفة إذا وهب شيئاً استحيا أن يرجع فيه لكان أقرب شيء بيني وبينك إلى الأرض رأسك، قم وإياك ما عدت»[175].

ثم إنه ينبغي أن يكون منا على بال «شهادة» عبد العزيز بن يحيى الكناني (ت. ٢٤٠هـ) التي يعرضها كتاب **الحيدة** في إهاب مغامرة عجيبة غريبة أدّى فيها الخيال دوراً رحيباً. ومعلوم أن في نسبة هذا الكتاب إلى الكناني شكوكاً قديمة[176]. كما إنه من الثابت أن أوراقه الأولى قليلة جداً ثم زيد فيها إلى أن أصبح نصّ الكتاب طويلاً، وفي الكتاب تهويل ومبالغة في شأن وقائع عصر المحنة بحيث إن المؤلف يتكلّم على عمليات قتل سرية لا يعلم بها أحد[177] أو على «استتار المسلمين في

(١٧٥) الطبري، تاريخ الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٨، ص ٥٧٧ ـ ٥٧٨.

(١٧٦) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ٣ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/[١٩٠٧م])، ص ١٠٦٩، وتاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى** (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٢٦٥.

(١٧٧) عبد العزيز بن يحيى الكناني، **كتاب الحيدة والاعتذار**، حققه وقدّم له جميل صليبا (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٩٦٤)، ص ٥.

بيوتهم وانقطاعهم عن الجمعة والجماعات وهربهم من بلد إلى بلد خوفاً على أنفسهم وأديانهم، وكثرة موافقة الجهال والرعاع من الناس بِشْراً على كفره وضلالته والدخول في بدعته والانتحال لمذهبه»[١٧٨]. والواضح أنّ أحداث القصة تجري في عام المحنة، أي في عام ٢١٨هـ، حيث اتصل بالكناني وهو في مكة «ما قد أظهره بشر بن غياث المريسي ببغداد من القول بخلق القرآن ودعائه الناس (إلى موافقته على قوله ومذهبه وتشبيهه على أمير المؤمنين المأمون وعامة الناس)، وما قد دفع إليه الناس من المحنة، والأخذ في دخول هذا الكفر والضلال..»[١٧٩]. فتوجّه الكناني إلى بغداد ـ «وكان الناس في ذلك الزمان في أمر عظيم قد منع الفقهاء والمحدّثين والمذكّرين والدعّائين من القعود في الجامعين ببغداد، وفي غيرهما من سائر المواضع، إلا بشراً المريسي ومحمد بن الجهم ومن كان موافقاً لهما على مذهبهما، فإنّهم كانوا يقعدون ويجتمع الناس إليهم فيعلّمونهم الكفر والضلال»[١٨٠] ـ وحين وصل إلى بغداد دخل المسجد الجامع بالرصافة وشهر القول إن «كلام الله غير مخلوق»، ثم طلب مناظرة بشر المريسي في مجلس الخليفة فأجيب إلى طلبه وكانت بينهما مناظرة طويلة احتج فيها كل منهما لمذهبه والخليفة على الحياد. ويدّعي الكناني أنه كسر قول خصمه ودحض حجته وأبطل مذهبه وأنّ أمير المؤمنين وقف على ذلك هو وسائر الأولياء وأهل القرآن والفقه والحديث ومن بحضرة مدينة السلام من سائر الناس، «فقويت قلوب المؤمنين وظهر سرورهم، وعلا الحق وجهر به القول، وامّحق الباطل، واستخفى به الصوت، وكبت الله أعداءه»[١٨١]. ومع أن الكناني يعلن للمأمون كفر بشر وضلاله وقبح مذهبه ودحض حجّته، فإنّ المأمون يقبل عذره ويصفح عما كان منه ويطلب إليه أن يرجع إلى القعود في المسجد الجامع وفي مسجده ليتكلم بما شاء من الكلام فإنه قد أباح له ذلك وأطلقه له، وزاد في رزقه مثل بشر وأشركه في المناظرة مع المتكلّمين

---

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٢.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٢.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٤ ـ ٥.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

في مجلسه[١٨٢]. لكن يبدو مع ذلك، أن وراء هذا الخيال المصطنع بعض الحقائق، من ذلك ـ مما يهمنا في سياقنا هذا ـ قول الكناني إن بشر المريسي قد وضع كتاباً ترجمه بـ كتاب **الكمال في الشرح والبيان بخلق القرآن رداً على أهل الكفر والضلال** يحتج فيه على من خالفه في خلق القرآن[١٨٣]، وينسب فيه «إلى أمير المؤمنين موافقته على قوله بخلق القرآن»[١٨٤]. ومع أنّ المأمون في ما يزعم الكناني، يبدي جهله بوجود مثل هذا الكتاب، إلا أنه من الواضح أن أفكار بشر المريسي في مسألة خلق القرآن كان لها حضور بيّن في مجلس المأمون. وليس يبعد أن يكون بشر قد قدّم للمأمون نظرياً، بعض العناصر الكلامية التي تعزّز عقيدة القرآن المخلوق، وهذا ما يفسر أن بشراً لا أي أحد غيره هو الذي كان على الدوام هدف الإدانة الحنبلية. وأما المعتزلة فمن الواضح أنه ليس لدينا أي دليل على أي دور لهم في هذه المسألة في عهد المأمون. ودور القاضي أحمد بن أبي دؤاد في خلافة المعتصم والواثق هو وحده الذي يضعهم داخل دائرة الاتهام. أما تبنّي هذه العقيدة من جانب المأمون فقد كان بكل تأكيد اختياراً حراً من المأمون نفسه، يعبّر في حقيقته الدفينة عن «قرار سياسي».

إذا كان ذلك هو حال بشر المريسي فما هو حال أحمد بن أبي دؤاد (١٦٠ ـ ٢٤٠هـ) الذي انعقد الإجماع على انتسابه إلى الاعتزال، وعلى أنه كان المحرّض الرئيس على «الامتحان»؟ إنّ المادّة التاريخية الدالة على حال أحمد بن أبي دؤاد غنية جداً وتكاد تكون كلّها على درجة عالية من الأهمية. والمعطيات التي تتصدّر هذه المادة ذات وجهين: وجه ماجد، ووجه مقيت. غير أن علينا ابتداء أن «نعلّق» جميع الشهادات الذاتية بإسراف، مثل شهادة «عدوّه» أحمد بن حنبل الذي لم يتردّد في القول: «كافر بالله العظيم»[١٨٥]، ووصفه بأقسى الأوصاف، وكذلك شهادات الشعراء كشهادة أبي تمام مثلاً الذي يمدحه بأعذب الشعر و«أكذبه» ويقول

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(١٨٥) الخلال، المسند من مسائل أبي عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل، ص ٤٣٨.

له: «أنت الناس كلهم ولا طاقة لي بغضب جميع الناس»[١٨٦]، أو شهادة علي بن الجهم الذي كان أحمد بن أبي دؤاد منحرفاً عنه «لاعتقاده مذهب الحشوية» فلم يقم بأمره ولم يشفع له لما حُبِس وقعد عنه فهجاه[١٨٧] علي بعد أن مدحه، وشمت به لما فلج وهجاه شعراً لئيماً، فزعم أن «البرية كلها فرحت بمصرعه» وأنه عطل «مجالس الله» وأرمل كرائم المعشر وأوثق المحدِّثين في الأقياد[١٨٨]... مثل هذه الشهادات ينبغي أيضاً أن تعلّق وأن توضع في إطارها المرجعي الخاص بمنطق المدح والذم الذي جرى عليه الشعراء. والواقع أن علينا من أجل تركيب الصورة الواقعية للرجل أن نستذكر ما يقرره بعض المؤرخين القدامى من القول إنه كان «من أفاضل المعتزلة وممن جرد في إظهار المذهب والذب عن أهله والعناية به (...) من صنائع يحيى بن أكثم وهو وصله بالمأمون، ومن جهة المأمون اتصل بالمعتصم. ولم يُرَ في أبناء جنسه أكرم منه ولا أنبل ولا أسخى»[١٨٩]. ويزعم أبو الحسين الملطي أنه كان من تلامذة أبي الهذيل العلاف[١٩٠]. ويقدمه ابن خلّكان على النحو الآتي: «كان معروفاً بالمروءة والعصبية، وله مع المعتصم في ذلك أخبار مأثورة (...) قيل إن أصله من قرية بقنّسرين، واتجه أبوه إلى الشام وأخرجه معه وهو حدث فنشأ أحمد في طلب العلم وخاصة الفقه والكلام، حتى بلغ ما بلغ. وصحب هيّاج بن العلاء السلمي، وكان من أصحاب واصل بن عطاء، فصار إلى الاعتزال. قال أبو العيناء: ما رأيت رئيساً قط أفصح ولا أنطق من ابن أبي دؤاد (...) وهو أول من افتتح الكلام مع الخلفاء. وكانوا لا يبدؤهم أحد حتى يبدؤوه. وقال أبو العيناء: كان ابن أبي دؤاد شاعراً

---

(١٨٦) محمد بن يحيى أبو بكر الصولي، **أخبار أبي تمام؛ وبأوله رسالة الصولي إلى مزاحم بن فاتك في تأليف أخبار أبي تمام وشعره**، حققه وعلّق عليه خليل محمود عساكر، محمد عبده عزام ونظير الإسلام الهندي؛ قدّم له أحمد أمين (بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، ١٩٦٧)، ص ١٤١ ـ ١٥٧.

(١٨٧) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٨)، ج ١٠، ص ٢١٧.

(١٨٨) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٢٩.

(١٨٩) ابن النديم، **الفهرست** (طبعة طهران)، ص ٢١٢.

(١٩٠) الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، ص ٣٩.

مجيداً فصيحاً بليغاً (. . .). وكان [ابن أبي دؤاد] يقول: ثلاثة ينبغي أن يُبَجَّلوا وتعرف أقدارهم: العلماء وولاة العدل والإخوان، فمن استخف بالعلماء أهلك دينه، ومن استخفّ بالولاة أهلك دنياه، ومن استخفّ بالإخوان أهلك مروءته»(١٩١). ويضيف ابن خلكان في أمر اتصال ابن أبي دؤاد بالخليفة المأمون: «وكان ابتداء اتصال ابن أبي دؤاد بالمأمون أنه قال: كنت أحضر مجلس القاضي يحيى بن أكثم مع الفقهاء. فإني عنده يوماً إذ جاءه رسول المأمون فقال له: يقول لك أمير المؤمنين: انتقل إلينا وجميع من معك من أصحابك، فلم يحب أن أحضر معه ولم يستطع أن يؤخرني، فحضرت مع القوم. وتكلمنا بحضرة المأمون، فأقبل المأمون ينظر إليّ إذا شرعت في الكلام ويتفهّم ما أقول ويستحسنه، ثم قال لي: من تكون؟ فانتسبت له، فقال: ما أخرّك عنا؟ فكرهت أن أحيل على يحيى، فقلت: حَبْسة القدر وبلوغ الكتاب أجله، فقال: لا أعلمن ما كان لنا من مجلس إلا حضرته، فقلت: نعم يا أمير المؤمنين، ثم اتصل الأمر»(١٩٢). ويبدو أن هذا الاتصال قد تمّ في عام ٢٠٤هـ، يقول ابن خلكان أيضاً: «وقيل: قدم يحيى بن أكثم قاضياً على البصرة من خراسان من قبل المأمون في آخر سنة اثنتين ومئتين وهو حدث، سنّه نيف وعشرون سنة، فاستصحب جماعة من أهل العلم والمروءات منهم ابن أبي دؤاد، فلمّا قدم المأمون بغداد في سنة أربع ومئتين قال ليحيى: اختر لي من أصحابك جماعة يجالسونني ويكثرون الدخول إلي، فاختار منهم عشرين ـ فيهم ابن أبي داؤد ـ فكثروا على المأمون، فقال: اختر منهم، فاختار عشرة ـ منهم ابن أبي دؤاد ـ ، ثم قال: اختر منهم، فاختار خمسة ـ فيهم ابن أبي دؤاد ـ واتصل أمره»(١٩٣). والذي يبدو هو

---

(١٩١) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ١، ص ٨١.

(١٩٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٤. وفي أخبار القضاة، نقرأ: «وكان أول سبب دخوله على المأمون ما حدثني به أبو العيناء محمد بن القاسم، قال: جاء رسول المأمون إلى يحيى بن أكثم ومعه جلساؤه ومنهم ابن أبي دؤاد أن ائتني أنت ومن في مجلسك، فقاموا إليه وقام ابن أبي دؤاد في طيلسان ونعل، فاعترض في الكلام وخلى بقلب المأمون فقال: من يكون الرجل؟ قال: رجل من إياد، قال: وما أخرك عن مجلسي والاتصال بي؟ قال: حبسة القدر وبلوغ الكتاب أجله، قال: لا أعلمن ما كان لي مجلس نظر لا تشهده. فشق ذلك على يحيى». انظر: وكيع، أخبار القضاة، ج ٣، ص ٢٩٤.

(١٩٣) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٤.

أن بدايات ابن أبي دؤاد مع المأمون لم تكن تتعدّى حالة غيره من جلسائه الذين يشاركون في شتى ضروب الحديث والجدل والأسمار؛ نقرأ في الأغاني: «.. قال أحمد بن أبي دؤاد: دخلت على المأمون في أول صحبتي إياه وقد تُوُفِّي أخوه أبو عيسى ـ وكان له محباً ـ وهو يبكي ويمسح عينيه بمنديل، فقعدت إلى جنب عمرو بن مسعدة وتمثّلت قول الشاعر:

نقص من الدنيا وأسبابها   نقصُ المنايا من بني هاشم

ولم يزل على تلك الحال ساعة يبكي، ثم مسح عينيه وتمثّل:

سأبكيك ما فاضت دموعي فإن تَغِضْ   فحسبك مني ما تُجِنُّ الجوانح

كأن لم يمت حيٌّ سواك ولم تنُحْ   على أحد إلا عليك النوائح

ثم التفت إليّ فقال: هيه يا أحمد! فتمثلت قول عبْدَة بن الطبيب:

عليك سلام الله قيس بن عاصم   ورحمتهُ ما شاء أن يترحما

تحيةَ من أوْلَيْتَه منك نعمةً   إذا زار عن شحطٍ بلادك سلّما

وما كان قيسٌ هُلكه هُلكَ واحد   ولكنه بنيانُ قومٍ تهدّما

فبكى ساعة ثم التفت إلى عمرو بن مسعدة فقال: هيه يا عمر! قال: (...)»[١٩٤].

ثم توثّقت علائق ابن أبي دؤاد بالمأمون توثّقاً حمله على أن يقول لأخيه المعتصم في وصيته إليه عند موته: «وأبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد لا يفارقك الشركة في المشورة في كلّ أمرك، فإنه موضع ذلك»[١٩٥]. والرواية الآتية التي يثبتها ابن خلكان تعبّر عما انتهى إليه المأمون من رأي في أحمد بن أبي دؤاد: « وقال إبراهيم بن الحسن: كنا عند المأمون فذكروا من بايع من الأنصار ليلة العقبة فاختلفوا في ذلك، ودخل ابن أبي دؤاد فعدّهم واحداً واحداً بأسمائهم وكنّاهم وأنسابهم، فقال المأمون: إذا استجلس الناس فاضلاً فمثل أحمد، فقال

(١٩٤) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج ١٠، ص ١٩١.

(١٩٥) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٤.

أحمد: بل إذا جالس العالم خليفة فمثل أمير المؤمنين الذي يفهم عنه ويكون أعلم بما يقوله منه..»[١٩٦]. والظاهر أن أحمد بن أبي دؤاد أصبح قريباً من المأمون في هذا السياق، وذلك على الرغم مما يمكن أن يتطرّق إلى خبر أبي العيناء من الشك؛ يقول وكيع: «أخبرني أبو العيناء قال: سمعت ابن أبي دؤاد يقول: دخلت على المأمون وفي يده كأس من شراب في آخر أيامه، فقال: ما تقول في أبي بكر وعمر؟ فقلت: إماما عدل. قال: أنت تقول ذلك؟ قال: قلت: فأنت والله تقوله إذا وفقك الله. قال: إنك عندي حلال الدم. قال: قلت: والله إن لدمي أحرم عليك ممّا في يديك. قال: فقلت لابن أبي دؤاد: سبحان الله خليفة يجاوب هذه المجاوبة وهو سكران؟ قال: وكان وقت الظهر ولم يكن العصر، أي كان أول شرابه»[١٩٧].

والذي يؤخذ من جميع الروايات التي يرد فيها ذكر لأحمد بن أبي دؤاد في حياة المأمون لا يتعدى مشاركة أحمد في مجالس المأمون العلمية والفقهية والخاصة، وأن الرجل قد استحوذ على إعجاب الخليفة وثقته إلى الحدّ الذي جعله يحثّ خليفته المعتصم على أن يشركه المشورة في أمره. وليس لدينا أي دليل على أنه قد أدى دوراً رسمياً جليلاً في خلافة المأمون، فضلاً عن أنه لم يسند إليه أي منصب، فهو فقيه حنفي ذو ورع وبيان قدر. أما رجل المأمون الأول فقد كان يحيى بن أكثم، قاضي قضاته الذي كان أحمد بن أبي دؤاد صنيعته كما مرّ. وأما قضاة المأمون فقد كانوا الواقدي ثم محمد بن عبد الرحمن المخزومي، ثم بشر بن الوليد، ثم يحيى بن أكثم[١٩٨]، ولم يكن أحمد بن أبي دؤاد واحداً منهم. ومعنى ذلك أن كل ما يقال عن علاقة ابن أبي دؤاد بالمحنة التي اصطنعها المأمون في عام ٢١٨هـ ينبغي أن يردَّ جملةً وتفصيلاً. وفضلاً عن ذلك فإننا لا نعرف نصاً واحداً يشير إلى أنه كان لابن أبي دؤاد أي دور في إعلان المحنة. وجميع المؤرخين القدامى ـ

(١٩٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨١.

(١٩٧) وكيع، أخبار القضاة، ج ٣، ص ٢٩٥.

(١٩٨) محمد بن علي بن محمد بن العمراني، الإنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق وتقديم ودراسة قاسم السامرائي (ليدن: بريل، ١٩٧٣)، ص ١٠٣.

ويشاركهم في ذلك أنصار أحمد بن حنبل، عدوّ ابن أبي دؤاد ـ يتفقون على أن دور ابن أبي دؤاد في المحنة يبدأ مع تقلّده منصب (قاضي القضاة) في عهد الخليفة المعتصم ثم من بعد، المنصب نفسه للواثق. يقول وكيع: «ثم ولي أحمد ابن أبي دؤاد بن جرير الإيادي قضاء القضاة للمعتصم والواثق وبعض أيام المتوكل، وكان يمتحن الناس في القرآن ويضرب ويقتل عليه، وأفسد الخلفاء في هذا الوقت في المذهب»[199]. ويقول ابن خلكان: «ولما ولي المعتصم الخلافة جعل ابن أبي دؤاد قاضي القضاة وعزل يحيى بن أكثم، وخصّ به أحمد حتى كان لا يفعل فعلاً باطناً ولا ظاهراً إلا برأيه. وامتحن ابن أبي دؤاد أحمد بن حنبل وألزمه بالقول بخلق القرآن الكريم، وذلك في شهر رمضان سنة عشرين ومئتين». ولما مات المعتصم وتولّى بعده الواثق بالله حسنت حال ابن أبي دؤاد عنده، لكنّه تغيّر عليه في عام ٢٣٠هـ واتهمه هو وأصحابه، بـ «الفساد» على ما يظهر. وفي هذا يقول وكيع: «وكان الواثق في ما أخبرني الحرث بن أبي أسامة قبل ذاك تغيّر لابن أبي دؤاد وذلك في سنة ثلاثين ومئتين ووقف أصحابه للناس في المدن فصحح عليهم الناس الخيانة والفجور بكل بلد، وأطلق الواثق بعض من كان في السجون ـ ممن حبس ابن أبي دؤاد ـ ونادى منادٍ في أسواق بغداد في ستة أنفس من أصحابه أحدهم قرابة لابن أبي دؤاد: من جاء بواحد منهم فله مئة ألف درهم. وفي سنة سبع وثلاثين أخذ المتوكل كل أمواله وردّه وابنه إلى بغداد»[200]. ولما مات الواثق بالله وتولّى أخوه المتوكّل فُلِج ابن أبي دؤاد في أول خلافته وذهب شقّه الأيمن فقلّد المتوكل ولده محمد بن أحمد القضاء مكانه، ثم عزل محمد بن أحمد عن المظالم في سنة ست وثلاثين ومئتين وقلّد يحيى بن أكثم[201].

ويؤكد الأمر نفسه الخطيب البغدادي إذ يقول: «ولي ابن أبي دؤاد قضاء القضاة للمعتصم ثم للواثق. وكان موصوفاً بالجود والسخاء وحسن الخلق ووفور الأدب. غير أنه أعلن بمذهب الجهمية وحمل السلطان على

---

(١٩٩) وكيع، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٩٤.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٠٠.

(٢٠١) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ١، ص ٨٤ ـ ٨٥.

الامتحان بخلق القرآن. أخبرنا (...) قال: أحمد بن أبي دؤاد قاضي القضاة للمعتصم والواثق هو الذي كان يمتحن العلماء في أيامها ويدعو إلى خلق القرآن»[٢٠٢]. وثابت أن مكانته عند المعتصم كانت فريدة، وقد روي عنه قوله عنه: «هذا والله الذي يُتَزين بمثله ويُبْتَهج بقربه»[٢٠٣]. قال لازون بن إسماعيل: «ما رأيت أحداً قط أطوع لأحد من المعتصم لابن أبي دؤاد. وكان يُسأل الشيء اليسير فيمتنع منه، ثم يدخل ابن أبي دؤاد فيكلّمه في أهله (...) فيجيبه... إلى كل ما يريد (...) وقال الحسين بن الضحاك الشاعر المشهور لبعض المتكلمين: ابن أبي دؤاد عندنا لا يحسن اللغة، وعندكم لا يحسن الكلام، وعند الفقهاء لا يحسن الفقه، وهو عند المعتصم يعرف هذا كله»[٢٠٤]. وينقل الذهبي قول عون بن محمد الكندي: «لعهدي بالكرخ ولو أن رجلاً قال: ابن أبي دؤاد مسلم لقُتل. ثم وقع الحريق في الكرخ، فلم يكن مثله قط. فكلم ابن أبي دؤاد المعتصم في الناس ورفقه إلى أن أطلق له خمسة آلاف ألف درهم فقسمها على الناس، وغرم من ماله جملة. فلعهدي بالكرخ ولو أن إنساناً قال: زِرُّ أحمد بن أبي دؤاد وسخ لقتل»[٢٠٥]. ولتعزيز الثقة بمكانته عند المعتصم علينا أن نذكر أن المعتصم كان قد أوصى إلى أحمد بن أبي دؤاد بالصلاة عليه عند

---

(٢٠٢) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٤، ص ١٤٢.

(٢٠٣) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (أو جامع التواريخ)**، تحقيق عبود الشالجي، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣)، ج ٧، ص ٢٤٥.

(٢٠٤) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ١، ص ٨٣.

(٢٠٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ١٧٠. أورد حادث حريق الكرخ وكيع في **أخبار القضاة**: «لما وقع الحريق في الكرخ قال ابن أبي دؤاد للمعتصم: يا أمير المؤمنين، هل لك مكرمة لم يسبقك إليها خليفة ويعجز خليفة عن أن يقتدي بك؟ قال: تخلف على التجار ما احترق لهم فينشد الصوت ويبلغ العدو سعة المال عندك وبَذْلك إياه فيرهبك في أقاصي الأرض، قال: وكم؟ قال: عشرة ألف ألف، وتجمعها في وقت قليل، قال: أفعل، فأمر له فحملت مع أبي دؤاد، وانحدر إلى مدينة السلام. فأخبرني عيسى بن عباد، قال: رأيته جالساً في مسجد مدينة المنصور والقضاة والفقهاء حوله، وإسحاق بن إبراهيم صاحب الشرطة قائم، والناس والبدر مصبوبة، والصيارف معهم الشواهين والقضاة يستحلفون الناس على ما ذهب لهم. فمن حلف دفع إليه ما يحلف عليه. قال: فوالله لقد حلف قوم ولم يذهب لهم ما حلفوا عليه. وداوم الجلوس نحو جمعة حتى فرق المال، وانصرف إلى سر من رأى. وقيل بل كان المال خمسة ألف ألف. وذلك في سنة خمس وعشرين ومئتين». انظر: وكيع، **أخبار القضاة**، ج ٣، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨. انظر أيضاً قصة «حريق الجمل» عند: التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (أو جامع التواريخ)**، ج ٢، ص ١٠١ ـ ١٠٣.

موته، فكان الأمر كما أوصى[٢٠٦]. أما حاله مع الواثق فيبدو أنها كانت أكثر عمقاً ونفاذاً، وكلمة الخطيب البغدادي: «استولى أحمد بن أبي دؤاد على الواثق وحمله على التشدد في المحنة»، تبين عن ذلك بوضوح تام. والرأي الغالب على كل حال هو أن أحمد بن أبي دؤاد هو الذي كان وراء المحنة. وقد لخص ابن العمراني ذلك بقوله: «وإنما حثّ المعتصم على ذلك وحمله على ما فعل به أحمد بن أبي دؤاد لأنه كان معتزلياً وكأن الإمام أحمد رضوان الله عليه إمام السنة»[٢٠٧].

فنتبين إذاً أن الاتجاه العام عند المؤرخين يذهب إلى أن أحمد ابن أبي دؤاد قد «حث» المعتصم على الامتحان، وحمل الواثق على «التشدّد» في المحنة والدعوة إلى خلق القرآن و«قوّى عزمه» على ذلك[٢٠٨]. وبينما ينسبه بعض هؤلاء المؤرخين أو أصحاب المذاهب إلى الاعتزال، ينسبه الحنابلة إلى التجهم بل يعتبرونه «رأس التجهم»[٢٠٩]. أما المعتزلة الذين يحرصون على أن يجعلوا في صفوفهم أكبر عدد من «الأعيان» فإنهم يضعونه على رأس «الطبقة السابعة» من طبقاتهم ويجعلونه «المبرِّز على نظرائه من أهل زمانه فقهاً وورعاً وبياناً وقدراً عند العامة والخاصة ونباهة»[٢١٠]. وفي كل الأحوال يتّفق محبّوه ومبغضوه على القول إنه صاحب «كرم وسخاء وأدب وافر ومكارم». وربما أمكن القول إن الكلمة الآتية للصولي تستجمع صورته: «أكرم الدولة البرامكة ثم ابن أبي دؤاد لولا ما وضع به نفسه من محبة المحنة»[٢١١]. وسواء أكانت علاقة ابن أبي دؤاد بالمحنة قائمة على «الحث» على الامتحان و«تقوية العزم

---

(٢٠٦) الدينوري، **الأخبار الطوال**، ص ٤٠٦.

(٢٠٧) ابن العمراني، **الأنباء في تاريخ الخلفاء**، ص ١٠٥.

(٢٠٨) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج ١٠، ص ٣٠٧، **والعبر في خبر من غبر**، تحقيق صلاح الدين المنجد، ٥ ج (الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٦٠)، ج ١، ص ٤١٢.

(٢٠٩) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، نسخة مصورة عن طبعة القاهرة (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٩٣، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ١٦٩.

(٢١٠) عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ١٠٥، والهمذاني، **فرق وطبقات المعتزلة**، ص ٧٠.

(٢١١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٠، ص ١٦٩.

عليه»، أم على «التشدد» فيه أم على «المحبة» للمحنة، فإن المؤرخين غير المدققين والدعاوى الحنبلية النشطة قد نجحت في تقديم أحمد بن أبي دؤاد في صورة «الجزار» العتيد الذي يتحمّل جريرة المحنة برمتها ويحمل وزر «الكفر» بذلك. بيد أن الحقيقة مباينة لذلك، والأمور لم تكن تماماً، وعلى وجه التحديد، على نحو ما تصوّره البداهة المشهورة. وذلك ما ستبين عنه المعطيات المتصلة بأحواله في عهود المعتصم والواثق والمتوكّل، على ما ستعرض له بالتحليل الفصول التالية.

أما الذي «غلب على المأمون حتى أخذ بمجامع قلبه وقلّده القضاء وتدبير مملكته، فكانت الوزراء لا تعمل شيئاً إلا بعد مطالعته، فقد كان «سنّياً»، ولم يكن معتزليّاً، وليس يتيسّر فهم خلافة المأمون إن نحن لم نتبين مكانة يحيى بن أكثم الحقيقية فيها.

لا شك في أن يحيى بن أكثم الصيفي (١٧٢ ـ ٢٤٢هـ)[٢١٢] كان من أبرز وجوه العصر المأموني، بل كل العصر العباسي الأول. قال طلحة بن محمد بن جعفر في حقه: «يحيى بن أكثم أحد أعلام الدنيا، ومن قد اشتهر أمره وعرف خبره، ولم يستتر عن الكبير والصغير من الناس فضله وعلمه ورياسته وسياسته لأمره وأمر أهل زمانه من الخلفاء والملوك، واسع العلم بالفقه، كثير الأدب، حسن العارضة، قائم بكل معضلة، وغلب على المأمون حتى لم يتقدّمه أحد عنده من الناس جميعاً. وكان المأمون ممن برع في العلوم، فعرف من حال يحيى بن أكثم وما هو عليه من العلم والعقل ما أخذ بمجامع قلبه، حتى قلّده القضاء وتدبير أهل مملكته، فكانت الوزراء لا تعمل في تدبير الملك شيئاً إلا بعد

---

(٢١٢) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٦، ص ١٤٧ ـ ١٤٨؛ وكيع، **أخبار القضاة**، ج ٢، ص ١٦١؛ محيي الدين أبو محمد عبد القادر القرشي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٢١٠؛ أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ١٦ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٩ ـ ١٩٧٢)، ج ٢، ص ٢١٧؛ الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج ١، ص ٤٣٩، و**ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج ٤، ص ٣٦١؛ أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان**، ٤ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٧ ـ ١٣٣٩هـ/[١٩١٨ ـ ١٩٢٠م])، ج ٢، ص ١٣٥، وابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٢، ص ١٠١.

مطالعة يحيى بن أكثم. ولا نعلم أحداً غلب على سلطانه في زمانه إلا يحيى بن أكثم وأحمد بن أبي دؤاد»[٢١٣]. ويؤكّد الخطيب البغدادي أنّ يحيى بن أكثم كان «سليماً من البدعة» وأنه كان «ينتحل مذهب أهل السنة»[٢١٤] ويقول: «القرآن كلام الله فمن قال إنه مخلوق يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه»[٢١٥]. والأرجح أن يكون يحيى قد عبّر عن مثل هذا الموقف بعد عام ٢١٥هـ، حين لمس من المأمون ميلاً إلى إشهار المحنة، أو بعد أن غضب عليه المأمون لسبب آخر غير جليّ. ويقول ابن طيفور إن ثمامة بن أشرس كان «سبب يحيى بن أكثم في قضاء البصرة مرتين»، وإنه حين ولي البصرة أول مرة، والأرجح أن يكون ذلك في عام ١٩٢هـ، كان عمره عشرين سنة[٢١٦]. أما المرة الثانية فقد كانت في عام ٢٠٢هـ. وزعم سراج خادم ثمامة «أنه بلغ من مقاربة يحيى لثمامة وطلب المنزلة عنده أنه جعل يتعلّم القول بالاعتزال»[٢١٧]. غير أنه ليس يبعد أن يكون سراج قد اخترع هذه الدعوى بعد الذي وقع من «الشر والمباينة» بين يحيى وثمامة، فإنّ يحيى كان «ينتحل مذهب أهل السنة». لا شك في أن ثمامة يمكن أن يكون قد أدّى دوراً ملموساً في اختيار يحيى من أجل «اللزوم للخدمة» للمأمون بعد أن امتنع هو نفسه عن ذلك وتأبى[٢١٨]. غير أنّ ذلك لم يكن ليحدث لو لم يكن يحيى قد نجح في حل «المسألة الميمونة» التي ألقاها عليه المأمون حين أُحضر إليه وقد نُوّه به مرشحاً لتقلّد القضاء[٢١٩]. ومع ذلك فإن علينا أن نأخذ مأخذ الجد ما تذكره المصادر الشيعية من ذكر لاسم يحيى بن أكثم بين «شهود» عقد التولية الذي كتبه المأمون لعلي بن موسى الرضا عام ٢٠٢هـ، وقد مر

---

(٢١٣) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢١٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٤٧، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١٤، ص ١٩١.

(٢١٥) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٤٨.

(٢١٦) ابن طيفور، **بغداد في تاريخ الخلافة العباسية**، ص ١٤١؛ محمد بن الحسين أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٤١٢.

(٢١٧) ابن طيفور، المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٢١٩) المصدر نفسه، ص ١٤١.

أنه كان من بين هؤلاء الشهود أيضاً ثمامة وبشر بن المعتمر وآخرون. وفي كل الأحوال تدلّ جميع الشواهد على أن منزلة يحيى عند المأمون قد ارتقت ارتقاء كبيراً في الفترة التي تلت عزل الخليفة له عن قضاء البصرة لشكوى أهلها ممّا كان عليه قاضيهم من اللواط(٢٢٠)، حتى إن المأمون ليوليه «قضاء القضاة ببغداد»(٢٢١) في عام ٢١٥هـ على الأرجح. ومما يشهد لمنزلة يحيى عند الخليفة في هذه الفترة أنه نجح ـ وقد «ضرب الدهر ضرباته» ـ في أن يثني الخليفة عن ندائه بتحليل المتعة وهو في طريقه إلى الشام. وقد نوّه بذلك القاضي أبو إسحاق الأزدي البصري إذ قال ـ وقد ذكر يحيى بن أكثم ـ : «كان له يوم في الإسلام لم يكن لأحد مثله»(٢٢٢). وكذلك تدل القرائن على أن يحيى كان «من أدهى الناس وأخبرهم بالأمور». وقد خاطبه المأمون هو وصديقه أحمد بن أبي خالد الأحول ـ وكان وزيراً للمأمون ـ قائلاً: «أستعين بالله عليكما، فما رأيت أتم دهاءً ولا أعظم فتنة منكما»!(٢٢٣). غير أنّنا نلحظ أنّ المأمون يسخط عليه بمصر ـ وكان قد صحبه معه حين دخلها في العام ٢١٧هـ، وولّاه قضاءها فحكم بها ثلاثة أيام(٢٢٤) ـ ويخرجه منها ويبعث به إلى العراق مغضوباً عليه(٢٢٥). وقد حدث ذلك في شهر صفر من

(٢٢٠) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٤، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٢٢١) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤١١، وابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٥، ص ١٤٨.

(٢٢٢) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٤٩ ـ ١٥١.

(٢٢٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٥١.

(٢٢٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٦٢.

(٢٢٥) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٤، ص ٣١٩. ويجعل المسعودي ذلك في عام ٢١٥هـ. غير أن المأمون في هذه السنة كان قد شخص لحرب الروم. وبعد خروجه من أرض الروم توجه في السنة نفسها إلى دمشق. انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٨، ص ٦٢٤. ومع ذلك فإننا نقرأ في ابن خلكان: «ولما توجه المأمون إلى مصر، وذلك في سنة سبع عشرة ومئتين، دخلها لعشر خلون من المحرم وخرج منها سلخ صفر من السنة، كان معه القاضي يحيى بن أكثم فولاه قضاء مصر وحكم بها ثلاثة أيام، ثم خرج من المأمون». انظر: ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٦٢. وكذلك يذكر الطبري في حوادث عام ٢١٦هـ أن المأمون دخل في هذا العام أرض الروم ووجه أخاه أبا إسحاق فافتتح ثلاثين حصناً ومطمورة، ووجه يحيى بن أكثم من طوانة فأغار وقتل وحرّق وأصاب سبياً ورجع إلى العسكر. ثم خرج المأمون إلى كيسوم فأقام بها يومين أو ثلاثة ثم ارتحل إلى دمشق». وفي هذه السنة نفسها شخص المأمون من دمشق إلى مصر لأربع عشرة بقيت من ذي الحجة»، (**تاريخ الطبري**، ج ٨، ص ٦٥٢).

العام ٢١٧هـ، أي قبل سنة واحدة بالضبط من إشهار المأمون للامتحان بخلق القرآن. والواقعة شديدة الدلالة إذ بها تقع القطيعة وتنتهي الصلة بين يحيى وبين المأمون. إذ بعد ذلك «لم تزل الأحوال تختلف عليه وتتقلّب به إلى أيام المتوكّل على الله. فلما عزل القاضي محمد بن القاضي أحمد بن أبي دؤاد عن القضاء فوّض الولاية إلى القاضي يحيى وخلع عليه خمس خلع، ثم عزله في سنة أربعين ومئتين وأخذ أمواله»[٢٢٦]. أما المأمون فقد أوصى خليفته من بعده أبا إسحاق المعتصم قائلاً: «وأبو عبد الله بن أبي دؤاد فلا يفارقك، وأشركه في المشورة في كل أمرك فإنه موضع لذلك منك. ولا تتّخذنّ بعدي وزيراً تلقي إليه شيئاً، فقد علمت ما نكبني به يحيى بن أكثم في معاملة الناس وخبث سيرته حتى أبان الله ذلك منه في صحة مني، فصرت إلى مفارقته قالياً له غير راض بما صنع في أموال الله وصدقاته، لا جزاه الله عن الإسلام خيراً»[٢٢٧]، لكن هل كانت أسباب المأمون المعلنة هي ـ الفساد «الإداري» أو المالي، وخبث «السيرة» ـ هي حقاً بواعثه الحقيقية لمفارقة يحيى بن أكثم! أم إن السبب الحقيقي يكمن في أن وزيره وقاضي قضاته الأكبر قد أبدى «تحفظاً»، أو عبّر عن معارضة حقيقية لقرار المأمون بإعلان القول بخلق القرآن والشروع في «الامتحان» الكبير؟ لقد قال الخطيب البغدادي إن يحيى بن أكثم كان «سليماً من البدعة، ينتحل مذهب أهل السنة»[٢٢٨]، وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: ذكر يحيى بن أكثم عند أبي فقال: ما عرفت فيه بدعة، فبلغت يحيى فقال: صدق أبو عبد الله، ما عرفني ببدعة قط»[٢٢٩]. وفوق هذا كله روي عن الفضل بن محمد الشعراني قوله: «سمعت يحيى بن أكثم يقول: القرآن كلام الله غير مخلوق، فمن قال: مخلوق، يستتاب، فإن تاب وإلّا ضربت عنقه»[٢٣٠]، وهو رأي أحمد بن حنبل[٢٣١]، وبشر بن الوليد الذي

---

(٢٢٦) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٦٣.

(٢٢٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٤٩.

(٢٢٨) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ١٤، ص ١٩١، وابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٤٧.

(٢٢٩) أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ج ١، ص ٤١٢.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١٢.

(٢٣١) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج ١، ص ٣٢٣.

يقال إنه استتاب أحمد بن أبي دؤاد من القول: القرآن مخلوق، في ليلة ثلاث مرات، فكان يتوب ثم يرجع[٢٣٢]، وكان أحمد بن حنبل ينكر إنكاراً شديداً «ما يرميه به الناس»[٢٣٣]. ومن الواضح أن ـ يحيى بن أكثم ـ لم يحرك ساكناً عندما همّ المأمون بإظهار القول بخلق القرآن أول مرة وقال: «لولا مكان يزيد بن هارون لأظهرت القرآن مخلوق»[٢٣٤]. ومع ذلك فإننا قد نلحظ في الرواية الآتية موقفاً متحفظاً في الموضوع من جانب يحيى ابن أكثم: «وقال يحيى بن أكثم: كنت عند المأمون، وعنده جماعة من قواد خراسان، وقد دعا إلى القول بخلق القرآن، فقال لهم: ما تقولون في القرآن؟ فقالوا: كان شيوخنا يقولون: ما كان فيه من ذكر الجمال والبقر والخيل والحمير فهو مخلوق، وما سوى ذلك فهو غير مخلوق، فأما إذا قال أمير المؤمنين: هو مخلوق، فنحن نقول: كله مخلوق. فقلت للمأمون: أتفرح بموافقة هؤلاء؟»[٢٣٥]. ثم إن المأمون يأمر، في عام ٢١١هـ، منادياً فينادي: «برئت الذمة ممن ذكر معاوية بخير أو فضّله على أحد من أصحاب رسول الله»[٢٣٦]، ويهمّ بلعنه على المنابر وأن يكتب بذلك كتاباً يقرأ على الناس، فيتدخل يحيى بن أكثم حينذاك ويكون له في المسألة مع المأمون شأن أي شأن. أورد الزبير بن بكار في **الأخبار الموفقيات**:

«حدثني الزبير قال: حدثني عمّي مصعب بن عبد الله: كان المأمون قد همّ بلعن معاوية بن أبي سفيان. قال: ففثأه عن ذلك يحيى بن أكثم. قال: يا أمير المؤمنين، إن العامة لا تحتمل هذا، ولا سيّما أهل خراسان، ولا تأمن أن تكون لهم نفرة، وإذا كانت لم تدرِ ما عاقبتها، الرأي أن تدع الناس على ما هم عليه، ولا تظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من الفرق، فإن ذلك أصلح في السياسة، وأحرى في التدبير. قال: فركن

---

(٢٣٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ١٦٩، والخلال، المسند من مسائل أبي عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل، ص ٤٣٨.

(٢٣٣) أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ج ١، ص ٤١٢.

(٢٣٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ١٤، ص ٣٤٢.

(٢٣٥) أبو عبد الله محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٧٣)، ج ٢، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢٣٦) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ٦١٨.

المأمون إلى قوله، فلمّا دخل عليه ثمامة قال: يا ثمامة، قد علمت ما كنا دبّرناه في معاوية، وقد عارضنا رأي أصلح في تدبير المملكة، وأبقى ذكراً في العامة. ثم أخبره أن يحيى بن أكثم خوّفه إيّاها، وأخبره بنفورها عن هذا الرأي، فقال ثمامة: يا أمير المؤمنين والعامة في هذا الموضع الذي وضعها يحيى، والله لو وجهت إنساناً على عاتقه سواد لساق إليك بعصاه عشرة آلاف منها، والله يا أمير المؤمنين ما رضي الله ـ جلّ ثناؤه ـ أن سوّاها بالأنعام حتى جعلهم أضلّ منها سبيلاً. والله يا أمير المؤمنين، لقد مررت منذ أيام في شارع الخلد وأنا أريد الدار، فإذا إنسان قد بسط كساءه وألقى عليه أدوية، وهو قائم ينادي عليها: هذا الدواء لبياض العين والغشاوة وضعف البصر، وإن إحدى عينيه لمطموسة، والأخرى لموشكة، والناس قد انثالوا عليه، وأجفلوا إليه يستوصفونه فنزلت عن دابتي، ودخلت في غمار تلك الجماعة فقلت: يا هذا، عيناك أحوج من هذه الأعين إلى العلاج، وأنت تصف هذا الدواء، وتخبر أنه شفاء لوجع الأعين، فلِمَ لا تستعمله؟ فقال: أنا في هذا الموضع منذ عشرين سنة، ما مرّ بي شيخٌ أجهل منك. قلت: وكيف ذاك؟ قال: يا جاهل، أتدري أين اشتكت عيني؟ قلت: لا. قال: بمصرَ. قال: فأقبلت عليّ الجماعة؟ فقالوا: صدق الرجل، أنت جاهل، وهمّوا بي. فقلتُ: لا والله ما علمت أن عينه اشتكت بمصر. قال: فما تخلّصتُ منهم إلا بهذه الحجة. قال: فضحك المأمون وقال: ماذا لقيت العامة منك؟ قلتُ: الذي لقيتْ من الله من سوء الثناء وقبح الذكر أكثر. قال: أجل»[٢٣٧].

غير أننا لا نلمس أي حضور ليحيى بن أكثم في سنة المحنة، فقد كان المأمون فارقه للأسباب التي أعلن عنها قبل ذلك بعام، وبعث به إلى العراق مغضوباً عليه، قالياً له غير راضٍ عنه. لكن الذي يبدو هو أن المعتصم قلّده من جديد قضاء البصرة وأنّه كان قاضياً عليها سنة ٢٢٠هـ.

---

(٢٣٧) ابن بكار، الأخبار الموفقيات، ص ٤١ ـ ٤٣؛ البيهقي، المحاسن والمساوئ، ص ١٤١ ـ ١٤٢؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٦٤ ـ ٦٥، وابن طيفور، بغداد في تاريخ الخلافة العباسية، ص ٥٠.

أما عمر بن شبّة صاحب كتاب أخبار البصرة فيقول: «إن يحيى عزل عن قضاء البصرة في سنة عشرين ومئتين»[(٢٣٨)]. ومنذ ذلك الحين يتقدّم أحمد ابن أبي دؤاد الصفوف ويصبح قاضي القضاة للمعتصم والواثق. أما ابن أكثم فلم «تزل الأحوال تختلف عليه وتتقلّب به إلى أيام المتوكل على الله». فبعد أن عزل المتوكل القاضي محمد بن القاضي أحمد بن أبي دؤاد عن القضاء في عام ٢٣٧هـ «رضي عن ابن أكثم وكان ببغداد فأُشخص إلى سامراء، فوُلّي القضاء على القضاة، ثم وُلّي أيضاً المظالم»[(٢٣٩)]. وفي صفر من عام ٢٤٠هـ عزله عن القضاء وأخذ أمواله[(٢٤٠)]. وفي هذه السنة نفسها يُتوفى أحمد بن أبي دؤاد، أما ابن أكثم فيُتَوفّى بعد ذلك بسنتين، في عام ٢٤٢هـ. إن الذي يبدو مرجحاً هو أن مفارقة المأمون ليحيى بن أكثم ذات صلة وثيقة مباشرة بموقفه من الذين أنكروا القول بخلق القرآن، فقد بدا يحيى بن أكثم للمأمون في نهاية المطاف قاضياً ووزيراً لا يستحق ثقته إذ كان «ينتحل مذهب أهل السنة»، ولم يجد يحيى عند خلفاء المأمون الذين وصّاهم به «شراً» أية مكانة رفيعة، أما عودته القصيرة مع المتوكّل فتدخل في حلقة «المناورة» المتوكّلية التي أفلحت في إضفاء معنى «الانتصار» لمذهب أهل السنة، على ما بدا أنّ المتوكّل قد أظهره من اختيارات سياسية جديدة.

(٣)

رحل المأمون في عام ٢١٨هـ، وخلفه الخليفة «المثمّن» أخوه أبو إسحاق المعتصم بالله (١٨٠ ـ ٢٢٧هـ) الذي وصفه الذهبي بأنه «من أعظم الخلفاء وأهيبهم لولا ما شان سؤدده بامتحان العلماء بخلق القرآن». «وكان ذا شجاعة وقوة وهمة»، غير أنه كان «عُرْياً من العلم»[(٢٤١)]. وقد سلك ما كان المأمون عليه من «امتحان الناس بخلق القرآن، فكتب إلى البلاد بذلك وأمر المعلمين أن يعلّموا الصبيان ذلك، وقاسى الناس منه

(٢٣٨) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٥، ص ١٤٩.

(٢٣٩) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٩، ص ١٨٨.

(٢٤٠) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٩٧ ـ ١٩٨، وابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٦٣.

(٢٤١) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٢)، ص ٣٣٤.

مشقة في ذلك، وقتل عليه خلقاً من العلماء وضرب الإمام أحمد بن حنبل»[٢٤٢]. وفي هذه الحقبة تحتل شخصية أحمد بن أبي دؤاد ـ الذي يتواطأ الجميع على نسبته إلى الاعتزال ـ مكانة مركزية في «الامتحان»، إذ يُنظَر إليه بما هو رأس المحنة المدبر. وكنا قد توصلنا إلى يقين أساسي أول بشأن ابن أبي دؤاد إذ تبيّنا أنه ليس ثمة ما يقطع بأنه كان له دور في المحنة في عهد المأمون، وإن كانت شهادة المأمون فيه لأخيه المعتصم يمكن أن تنبئ، في أمر ابن أبي دؤاد، عن «ولاء» تام للخليفة استحق له هذا الثناء وتلك التوصية اللذين تلهج بهما «وصية» المأمون في موته. وقد قادنا مجرى القول في سيرة أحمد بن أبي دؤاد في خلافة المأمون إلى أن نسوق بعض وجوه مكانته في خلافة المعتصم بعد رحيل المأمون. وأشرنا بوجه خاص إلى أن المعتصم ـ قد وصّاه المأمون خيراً كل الخير بأحمد بن أبي دؤاد ـ قد ولّاه «قاضي القضاة»، فكانت لأحمد عنده منزلة فريدة، وكان هو «الذي يمتحن الناس في القرآن». والحقيقة أن استئناف المعتصم لامتحان أحمد بن حنبل أو مواصلته، وموقع ابن أبي دؤاد في هذا الامتحان، هما من أبرز وقائع المرحلة الجديدة. وقد جرى كتّاب «أهل الحديث والسنة» وأنصار أحمد بن حنبل على أن يجعلوا من أحمد بن أبي دؤاد في هذا الامتحان «المحقِّق» أو «المفتش العام» الرئيس الذي «شغب على الإمام أحمد بن حنبل وأفتى بقتله»[٢٤٣]. وليس بنا من حاجة إلى أن نسوق في هذا الموضع من القول وجوه الدور الذي أدّاه ابن أبي دؤاد في امتحان أحمد بن حنبل، إذ إننا سنسوق هذه المعطيات كاملة في الفصل التالي. بيد أنّه قد يجوز لنا أن نستبق حكاية هذه المعطيات ونستحضر رأينا في الدور الحقيقي للرجل، على نحو يباين الرأي السائد الذي أطبق أصحابه على القول إن أحمد بن

---

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

(٢٤٣) الذهبي: العبر في خبر من غبر، ج ١، ص ٤٣١، وسير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٣٢٦ وما بعدها؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٢، ص ٩٣؛ الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص ٩٩؛ ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣٠٨ وما بعدها؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٢، ص ٣٤؛ أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، دراسة وتحقيق وتعليق فؤاد بن عبد المنعم أحمد (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، [د. ت.])، وأبو عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، دراسة وتحقيق محمد نغش ([د. م.: د. ن.]، ١٩٧٧).

أبي دؤاد قد حمل المعتصم، ومن بعده الواثق، على المضيّ في المحنة والتشدّد فيها، وأن ذلك كان منه موافقة لمذهبه الاعتزالي. ذلك أننا في حقيقة الأمر حين ننظر إلى المسألة من هذه الزاوية، نغفل عن واقعة جوهرية، هي أن أحمد بن أبي دؤاد لم يكن في دار الخلافة مجرد هذا الرجل الذي كان يناديه المعتصم بـ «ابن قيّار» ـ إذ كان أبوه يشتغل في طلي السفن بالقير ـ أو هذا الرجل الذي كان يعتبره الخليفة «أكبر أهل مملكته»[٢٤٤]، وإنّما كان على وجه التحديد هذا الرجل الذي اختاره الخليفة لتقلد أسنى مناصب الدولة، منصب «قاضي القضاة». ومعنى ذلك أن «فعل» أحمد بن أبي دؤاد ينبغي أن يفسر في ضوء وظيفته «الرسمية» لا بالرد على مذهبه أو إلى هواه الشخصيّ إن كان له مثل هذا المذهب أو الهوى. وغير خاف أن لصاحب منصب «قاضي القضاة» وظائف ومهمّات وواجبات منها اختيار القضاة لمختلف الأقاليم، وتقديم أسمائهم للخليفة ليتولّى تقليدهم القضاء، أو عزل من يرى عزله منهم، والنظر في محاكمة كل من يعبث بالأمن والنظام أو يدبّر المؤامرات ويُحيك الفتن وزيراً أو قاضياً أو قائداً أو أياً ما كان من الرعية، ومحاكمة كل من تنسب إليه شبهة الزندقة أو يعرف عنه شيء من عظائم الأمور في الدين أو في القول أو الاعتقاد أو الفعل. ومن وظائفه عقد خطبة الخلفاء والأمراء وتزويجهم، وكتابة كتب «خلع» هذا الخليفة، أو «مبايعة» ذاك، وملازمة الخليفة والإشراف على «غسله» و«الصلاة» عليه بعد موته. ومن مهام قاضي القضاة «الحسبة»، والنظر في «المظالم» والفتيا، وإمارة الحج، وأمور أخرى أقلّ خطراً لكنها تدخل في باب المصالح العامة[٢٤٥]. ومعنى ذلك كأنه كان على أحمد بن أبي دؤاد، مثله في ذلك مثل أي قاضٍ آخر للقضاة، أن ينهض بالقضايا والأمور التي تدخل في أي باب من أبواب وظيفته. وبديهيّ، والأمر على هذا الحال، أن يكون هو المرجع في مسألة «الامتحان» وأن يكون واجباً عليه أن يتابع مجراها ووقائعها ومنتهاها وفقاً لتوجيهات الخليفة الذي شرعها. والحق أنه ما كان أحمد بن أبي دؤاد أن يقوم بالأمر بمقتضى مذهبه، وقد

---

(٢٤٤) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (أو جامع التواريخ)، ج ٧، ص ٢١٤.

(٢٤٥) انظر هذه المهام، في: عصام شبارو، قاضي القضاة في الإسلام (بيروت: دار مصباح الفكر، ١٩٨٨)، ص ١٠٧ ـ ١٢٦.

«أقعده» الخليفة لهذا الخطب، سواء أكان أحمد معتزلياً أم لم يكن، والخليفة نفسه، المعتصم ومن قبله المأمون، لم يكن معتزلياً، وإنما الأمر تدبير سياسي ذو إهاب شرعيّ يناط أمر إنفاذه، وفقاً للأحكام السلطانية، بقاضي القضاة لا بأي أحد سواه. وفضلاً عن ذلك فإن أحمد ابن أبي دؤاد قد أدّى هذه المهمة أنسب أداء لأن فلسفته الدينية السياسية كانت تستند إلى «واقعية» عملية، وكان يعتقد أن «من استخف بالولاة أهلك دنياه» وعلينا أن نلاحظ، فضلاً عن ذلك، أن أحمد بن أبي دؤاد لم يكن هذا الرجل المتعطّش للدم والسلطة والقسر. لا شك في أنه كان ذا «عرق نبيل»، أبيّ النفس، كريماً. وليس أدلّ على ذلك من موقفه من أهل الكرخ حين «رقق» المعتصم حتى أطلق له مالاً قسمه على الناس فضلاً عن مال من عنده. والمدقّق في وقائع المحنة يتبين بوضوح أن أحمد ابن أبي دؤاد كان يحاول دوماً «التخفيف» من حدتها والبحث عن الوسائل «المجدية» من أجل ذلك[٢٤٦]. أما موقفه من قتل أحمد بن نصر الخزاعي ـ في عهد الواثق ـ فقد كان نبيلاً، غير أنه لم ينجح في ما كان يرجوه. إن ما يمكن أن يسمى بـ «تعاون» أحمد بن أبي دؤاد مع الخلافة العباسية ليس إلا الثمن الطبيعي للمجد الذي أدركه في عزّ هذه الخلافة. وإذا كان الرجل معتزلياً أو ذا هوى اعتزالي فذلك هو شأنه وحده من جهة اختياره سبيل رجل «الفقه السياسي» الذي رأى أنه يستطيع أن يؤدّي رسالة دينية وهو في قلب الجهاز السياسي. وقد نقول إن أحمد بن أبي دؤاد يشبه في هذا ـ مع الفارق ـ ثمامة بن أشرس النميري، وهو على كل حال يوافق هذا التيار الاعتزالي الذي اختار سبيل التعاون مع الخلافة أو «خدمة» الخلافة على الرغم من كل التحفّظات المذهبية التي يمكن أن يبديها علانية أو يكنّها في نفسه، «تقية»، مما يشين الخلافة أو ينحرف بها عن القصد.

ونحن لا نكاد نعرف أحداً آخر من المعتزلة أو ممن ينسبون إلى الاعتزال قد خدم المعتصم أو اتصل به اتصالاً مشهوداً. والحالة البارزة

---

(٢٤٦) تنبّه زيترشتين (Zetterstéen) لهذا الأمر، ولاحظ أن أحمد بن أبي دؤاد قد أبدى في (الامتحان) اعتدالاً وتسامحاً كبيرين. انظر: Karl Vilhelm Zetterstéen, «Ibn Abi Du'ad,» in: *Encyclopedia of Islam.*

هي حالة أبي جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي (ت. ٢٤٠هـ) الذي كان من أصحاب جعفر بن حرب وله تسعون كتاباً في الكلام[٢٤٧]. ويقول ابن النديم نقلاً عن البلخي إنه «كان عجيب الشأن في العلم والذكاء والمعرفة وصيانة النفس ونبل الهمة والنزاهة عن الأدناس (...) وكان المعتصم قد أُعجب به إعجاباً شديداً فقدّمه ووسع عليه. وبلغني أنه كان إذا تكلم أصغى إليه وسكت من في المجلس فلم ينطقوا بحرف حتى إذا نظر المعتصم إليهم وقال: من يذهب عن هذا الكلام والبيان؟ وكان يقول له: يا محمد، اعرض هذا المذهب على الموالي، فمن أبى منهم فعرفني خبره لأفعل به وأفعل. ومات الإسكافي سنة أربعين، فلما بلغ محمد بن عيسى برغوث موته، سجد، فمات بعده بستة أشهر»[٢٤٨]. ويذكر ابن النديم له كتاباً في **إثبات خلق القرآن** وآخر في **الرد على من أنكر خلق القرآن**. لكن من البديهي أنه لا علاقة لذلك باستمرار الامتحان بالقول بخلق القرآن في عهد المعتصم. كما إننا لا نتبين للإسكافي نفسه أي دور في هذه المحنة. والأمر نفسه بيّن بشأن ابنه أبي القاسم جعفر بن محمد الإسكافي الذي يقول عنه ابن النديم إنه كان «كاتباً بليغاً وردّ إليه المعتصم أحد دواوينه»[٢٤٩].

وفي عام ٢٢٧هـ يرحل المعتصم ويليه خليفته أبو جعفر الواثق (٢٠٠ - ٢٣٢هـ) الذي «سلك في المذهب مذهب أبيه وعمه من القول بالعدل. وغلب عليه أحمد بن أبي دؤاد ومحمد بن عبد الملك الزيات. وكان لا يصدر إلا عن رأيهما ولا يعتب عليهما فيما رأياه، وقلدهما الأمر وفوّض إليهما ملكه»[٢٥٠]. وقد مرّ أن الخطيب البغدادي يقول: «كان أحمد بن أبي دؤاد قد استولى على الواثق وحمله على التشدّد في المحنة، ودعا الناس إلى القول بخلق القرآن، ويقال إنه رجع عنه قبل موته». بيد أنه تروى

---

(٢٤٧) عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٢٨٥.

(٢٤٨) ابن النديم، **الفهرست** (طبعة طهران)، ص ٢١٣، والهمذاني، **فرق وطبقات المعتزلة**، ص ٨٣.

(٢٤٩) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٢٥٠) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٤ ج، ط ٣ مزيدة ومنقحة (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٥٨)، ج ٤، ص ٦٦.

حكاية غريبة في أمر انقطاع الصلة بين الرجلين وفي مقت الواثق لأحمد بن أبي دؤاد: «حُمل إليه [الواثق] رجل فيمن حُمِل مكبل بالحديد من بلاده، فلما دخل ـ وابن أبي دؤاد حاضر ـ قال المقيد: «أخبرني عن هذا الرأي الذي دعوتم الناس إليه»، أَعَلِمَهُ رسول الله (ﷺ) فلم يدعُ الناس إليه، أم شيء لم يعلمه؟ قال ابن أبي دؤاد: بل عَلِمَه، قال: فكان يسعه أن لا يدعو الناس إليه وأنتم لا يسعكم؟ قال: فبهتوا، وضحك الواثق، وقام قابضاً على فمه، ودخل بيتاً ومدّ رجليه وهو يقول: وسع النبي (ﷺ) أن يسكت عنه ولا يسعنا! فأمر له أن يعطى ثلاثمئة دينار وأن يردّ إلى بلده، ولم يمتحن أحداً بعدها ومقت ابن أبي دؤاد من يومئذ»[٢٥١]. وبطبيعة الحال لا يمكن أن تكون هذه الواقعة مبدأ لمقت الخليفة لقاضيه، وقد يظن أنّ ذلك راجع إلى أن الواثق قد «تضجّر بكثرة حوائجه» لما قال له: قد أخليت بيوت الأموال بطلباتك للائذين بك والمتوصّلين إليك»[٢٥٢]. وفضلاً عن ذلك فإن علاقة ابن أبي دؤاد بالواثق لم تنته إلى ما يقدّره السيوطي إذ إننا نعلم أن الواثق كان قد «أمر أحمد بن أبي دؤاد أن يصلّي بالناس يوم الأضحى في المصلّى، فصلّى بهم العيد لأن الواثق كان شديد العلة فلم يقدر على الحضور إلى المصلّى ومات من علته تلك». أما الذي صلى عليه وأدخله قبره وتولّى أمره فكان أحمد بن أبي دؤاد نفسه[٢٥٣].

ولست أشك في أنّ ما ذهبت إليه بشأن علاقة ابن أبي دؤاد بالمعتصم يمكن أن يقال هو نفسه أيضاً في أمر علاقته بالواثق، فإنّ «موقع» ابن أبي دؤاد من حيث هو قاض للقضاة كان يفرض عليه دوراً محدّداً لا مفرّ له منه. ولعلّ عبارة صاحب العقد الفريد القائلة إنّ الواثق قد «أقعد للناس أحمد بن أبي دؤاد للمحنة في القرآن»[٢٥٤] هي التي تصلح تماماً لتفسير واقع الحال.

---

(٢٥١) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٢٥٢) البيهقي، المحاسن والمساوئ، ص ٤٣٩.

(٢٥٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق ميخائيل جان دو غوجه (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١])، ج ١٢، ص ١٣٦٤.

(٢٥٤) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٢، ص ٤٦٥.

فإذا ما وضعنا بين قوسين حالة أحمد بن أبي دؤاد وأمعنّا النظر في موقف المعتزلة «الآخرين» من الواثق قفز أمام أعيننا على الفور اسما الجعفرين الرئيسين البغداديين اللذين كان «يضرب بهما المثل»: جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر. أما جعفر بن حرب (ت. ٢٣٦هـ) فيدهشنا بتنكبه عن الصلاة وراء الواثق: «فقال أبو القاسم عن أبي الحسين الخياط: حضر جعفر مجلس الواثق للمناظرة فحضر وقت الصلاة فقاموا لها. وتقدّم الواثق فصلّى بهم وتنحّى جعفر فنزع خفّيه وصلّى وحده. وكان أقربهم إليه يحيى بن كامل فجعلت الدموع تسيل من عينيه خوفاً على جعفر من القتل. قال: ثمّ لبس جعفر خفيه وعاد إلى المجلس وأطرق، ثم أخذوا في المناظرة. فلمّا خرجوا قال له القاضي أحمد بن أبي دؤاد: إن هذا لا يحتملك على هذا الفعل، فإن عزمت عليه فلا تحضر مجلسه، فقال جعفر: ما أريد الحضور لولا أنّك تحملني عليه، فلمّا كان المجلس الثاني نظر الواثق ثم قال: أين الشيخ الصالح؟ فقال ابن أبي دؤاد: إن به السل وهو يحتاج الى أن يتّكئ ويضطجع، قال الواثق: فذاك، ولم يحضر جعفر بعد ذلك مجلسه»(٢٥٥). وبيّن أن امتناع جعفر عن الصلاة خلف الواثق يعني أنه كان يرى أن الصلاة لا تجوز وراءه، لأمر يدخله في دائرة «الفجور». وقد كان «قول أكثر المعتزلة» أنه «لا يجوز صلاة الجمعة ولا شيء من الصلوات خلف الإمام الفاجر وعلى من فعل ذلك الإعادة»(٢٥٦). ولعلّ نزعة جعفر التَّقَوية هي التي جعلته «يعتزل» مجلس السلطان. وقد وصفه صاحب **فضل الاعتزال** بأنه «كان واحد عصره في العلم والصدق والطهارة والزهد والدعاء إلى الله تعالى، ونصيحته العامة والخاصة بنية صادقة (...) وبلغ من زهده في آخر عمره إلى أن ترك كل ما كان يملك، وتعرّى وجلس في الماء حتى كساه بعض أصحابه. وكان أبوه من أصحاب السلطان فزهد في جميع تركة أبيه [واعتزل الناس في آخر عمره وترك الكلام في الدقيق وأقبل على التصنيف في الجليل

---

(٢٥٥) ابن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، ص ٧٣ ـ ٧٤، وانظر أيضاً النص نفسه في: ابن النديم، **الفهرست** (طبعة طهران)، ص ٢١٣، وعبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٢٨٢.

(٢٥٦) الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ج ٢، ص ١٢٤.

الواضح][257] نحو كتاب **الإيضاح ونصيحة العامة**، وكتاب **المسترشد**، وكتاب **التعليم**، وكتاب **الأصول (الخمسة)**، وكتاب **الديانة**. وكان ينسخ هذه الكتب ويدفعها إلى امرأة لتبيعها بكل ما طلب، ويشتري من ثمنها الكاغد بقدر الحاجة، ويشتري بالباقي ما يتقوّت به»[258]. وكان يقول: «المؤمن كالتاجر البصير العاقل الذي ينظر أي التجارة أربح له وأسلم لبضاعته، فيقصد إليها، يطلب الحلال من المعاش ويكون شديد الإشفاق والوجل يخشى من التقصير، وأن يكون دأبه التوبة والاستغفار مما يعلم ومما لا يعلم، ومن كل صغير وكبير، فلا يزال كذلك حتى يأتي أمر الله»[259]. ونحن نستطيع أن نقدر تقديراً أفضل شأن جعفر بن حرب حين نتنبه إلى حال يحيى بن كامل وجريان دموعه على خده خوفاً عليه من الواثق. فقد كان يحيى بن كامل أحد «المجبرة» الذين يترددون على مجلس الواثق مع من يتردد عليه، وله مع الواثق مناظرات[260]. وإنه لأمر عجاب أن نرى «مجبراً» تجري دموعه خوفاً على «قدريّ»! وليس يُفسَّر ذلك إلا بأن الرجلين كانا على قدر فذّ من العدالة!.

وأما جعفر بن مبشّر (ت. ٢٣٤هـ) فكان هو أيضاً «ورعاً زاهداً عفيفاً»[261]، و«كان من الكلام والفقه والقرآن والزهد والنسك في محلّ». «وروي أن جعفر بن مبشر أضرت به الحاجة، حتى كان يقبل القليل من زكاة إخوانه، فحضره يوماً بعض التجار، فتكلم بحضرته في خطبة النكاح، فأعجب به ذلك التاجر واستحسنه، فسأل عنه وعن حاله ومسكنه، فخبر بما هو عليه، فبعث إليه بخمسمائة دينار فردّها، فقيل له: قد عذرناك في ردّ جائزة السلطان للشبهة، وهذا رجل تاجر وماله من كسبه، وقد طابت نفسه بما أعطاك فلا وجه لردّك، فقال: أليس قد استحسن كلامي وموعظتي؟ أفترى لي أن آخذ على دعائي إلى الله وموعظتي شيئاً؟ لو لم أكن فعلت هذا ثم ابتدأني لقبلته»[262]. «وذكر أن

---

(٢٥٧) وردت في: الهمذاني، **فرق وطبقات المعتزلة**، ص ٧٨.
(٢٥٨) عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٢٨٢.
(٢٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.
(٢٦٠) ابن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.
(٢٦١) ابن النديم، **الفهرست** (طبعة طهران)، ص ٢٠٨.
(٢٦٢) عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٢٨٣.

بعض السلاطين وجّه إليه بعشرة آلاف درهم فلم يقبل، وحمل إليه بعض أصحابه درهمين من الزكاة فقبل ذلك. فقيل له في ذلك، فقال: أرباب العشر الآلاف أحق بها مني وأنا أحقّ بهذين الدرهمين وقد ساقهما الله تعالى لي من غير مسألة ولا تكلّف، وأغناني عن الشبهة»[٢٦٣]. ويبدو أن المقصود بـ «بعض السلاطين» هو أحمد بن أبي دؤاد نفسه بما هو قاض للواثق. فقد سأل الخليفة الواثق يوماً أحمد بن أبي دؤاد: «لم لا تولّي أصحابك[٢٦٤]؟ فقال: كيف أوليهم وهذا جعفر بن مبشر، وقد وجّهت إليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها؟ ثم أني ذهبت بنفسي إليه، فأبى أن يأذن لي»[٢٦٥]. إنها من غير شك «الشبهة»، التي تورث القطيعة واعتزال الناس والسلطان. وقد كان جعفر بن مبشر يرى أن الدار «دار فسق»[٢٦٦]، وتابعه في ذلك معتَزِليّ آخر معاصر، هو أبو عمران الرقاشي الذي كان يقول إن «المكاسب حرام»، وإن «الدار دار كفر»[٢٦٧]. وكذلك أيضاً حال محمد بن إسماعيل العسكري، كان واحداً من ممثلي هذا التيار «التقويّ» في الاعتزال، كان أعلم الناس وأورعهم، «أتاه كتاب السلطان الأعظم في تغيير رئيس[٢٦٨] كان بالعسكر، قال: فما فضّه ولا قرأه، وقال: هذا الكتاب أهون علي من هذا التراب [وإنما فعل ذلك] لخشونته في جنب الله»[٢٦٩].

أما أبو يعقوب يوسف بن عبد الله الشحّام (ت. ٢٣٣هـ) الذي كان «من أحذق الناس بالجدل وعنه أخذ أبو علي [الجبائي] وانتهت إليه رياسة المعتزلة في البصرة في وقته، فقد انضم إلى التيار، «المتعاون» مع السلطان، وهو التيار الذي مثّله أبو الهذيل العلّاف. وقد كان الشحام

---

(٢٦٣) المصدر نفسه.

(٢٦٤) «لم لا تولّي أصحابي القضاء كما تولّي غيرهم؟ فقال: إن أصحابك يمتنعون من ذلك. وهذا جعفر بن مبشر. . .»، انظر: الهمذاني، فرق وطبقات المعتزلة، ص ٨٢.

(٢٦٥) عبد الجبار، المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

(٢٦٦) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج ٢، ص ١٣٧.

(٢٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٤، والهمذاني، المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٧٣.

(٢٦٨) عند الحاكم، لوحة ٦٠: «تغيير رسم»، ولعله الأصح.

(٢٦٩) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠، وعند الحاكم: لخشونته في دين الله.

فعلاً «من أصحاب أبي الهذيل»(٢٧٠)، وكان «أصغر غلمان أبي الهذيل وأكملهم»(٢٧١). غير أنّ الوظيفة التي أدّاها الشحّام في خدمة السلطان لا تتعدّى أمر «النظارة» على بعض أصحاب الدواوين. فقد روي «أن الواثق أمر أن يُجعل مع أصحاب الدواوين رجال من المعتزلة ومن أهل الدين والطهارة والنزاهة لأنصاب المتظلّمين من أهل الخراج، فاختار القاضي ابن أبي دؤاد أبا يعقوب الشحام فجعله ناظراً على الفضل بن مروان فقمعه وقبض يده عن الانبساط في الظلم»(٢٧٢).

ومما يُبين عن الدور المحدود للمعتزلة في خلافة الواثق ما يورده وكيع في **أخبار القضاة**، يقول: «ومات العنبري [الحسن بن عبد الله] في المحرم سنة ثلاث وعشرين ومئتين ليومين مضيا منه. وولي بعده أحمد بن رباح، ثم ضمّت إليه الصلاة والمظالم وغرف الحريم؛ شكته المعتزلة وقد ولي غير واحد منهم الأمانة، فأُمر بالشخوص ليتناظر خصماه من المعتزلة، فشخَص، وشخَص معه وجوه أهل البصرة منهم أبو الربيع الزهراني، وحسين بن محمد الذارع، وخليفة بن خياط وغيرهم، فجمع الواثق بالله بينهم، وكان أحمد بن أبي دؤاد أكثرهم له خصومة ابن رباح. فلم يتعلّقوا عليه بشيء ولم تستبن عليه حجة، فقالوا: إنه مضروب بالسياط، فأمر أن ينظر إليه، فقال: والله لا يوصل إلى ذلك إلا على المغتسل، أو كلاماً نحوه»(٢٧٣).

وعلينا أن نجعل مع هذا التيار نفسه الذي خدم «السلطان» أبا يعلى محمد بن شداد بن عيسى المسمعيّ المعروف بزرقان (ت. ٢٧٨هـ) الذي يروي عنه أنه كلّم ابن كلّاب (ت. ٢٤١هـ) فقال له إنه يقول بخلق القرآن منذ ستين سنة لكنه لم يسمع فيه «مسألة لازمة»(٢٧٤). وقد كان زرقان من أصحاب النظّام الذي كان الواثق يتوسّل بهم في مناظرة المجبرة: «قال أبو الحسين الخياط: حدثني الأدميّ قال: أحضر الواثق

---

(٢٧٠) الهمذاني، المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢٧١) عبد الجبار، المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٢٧٢) الهمذاني، المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢٧٣) وكيع، **أخبار القضاة**، ج ٢، ص ١٧٥.

(٢٧٤) عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٢٨٦.

يحيى بن كامل وأمر زرقان أن يناظره، فناظره في الإرادة حتى ألزمه الحجة، ثمّ ناظره الواثق بنفسه فألزمه الحجة، فقال الأدميّ يا أمير المؤمنين، قامت حجة الله عليه، فإن تاب وإلا فاضرب عنقه»[٢٧٥]. لكن الخليفة كان أعقل من أن يقتل يحيى بن كامل بالإجبار.

ونخلص من هذا إلى أنّ موقف المعتزلة من خلافة الواثق قد اتّخذ إحدى صورتين: المقاطعة والاعتزال والنظر إليه نظر «الشبهة»، أو المشاركة في مجالسه ومناظراته إلى جانب غيرهم من أصحاب المذاهب والفرق. وإذا ما «علقنا» الحكم على حالة أحمد بن أبي دؤاد، فإنّ الذي ينبغي أن يتقرّر هو أنّ المعتزلة لم يؤدّوا أي دور بارز في عهد الواثق، ومن العسف بمكان عظيم أن يقال إنهم كانوا وراء استمرار المحنة معه، أو إنهم قاموا بدور نشط في ظلّه. وإنه لمن البيّن تماماً أنّ التيار التقويّ في الاعتزال ـ وهو التيار الأقوى ـ قد ثابر على الوقوف موقفاً سلبياً من الدولة. أما التيار العملي أو الواقعي فلم يكن له كبير وزن وحين يكون أحمد بن أبي دؤاد هو موضع التساؤل، فإنّ من واجبنا أن نتنبه، من وجه أول، إلى أن الخليفة هو الذي «أقعده» لامتحان الناس في القرآن، ومن وجه ثان، إلى أنّ أحمد بن أبي دؤاد نفسه قد حاول أن يخفّف من وطأة المحنة بل سعى إلى رفعها في بعض الأحيان عن بعض كبار العلماء الذين نكبهم الواثق. ولعل مثال أحمد بن نصر الخزاعي شاهد بارز على ذلك، على ما سنعود إليه في الفصل التالي من هذا الكتاب. وينبغي أن يظل منّا على بال، في كل الأحوال، أن أحمد بن أبي دؤاد كان ينصاع لأحكام منصبه الرسمي في دار الخلافة أولاً وآخراً لا إلى معتقدات كلامية يمكن أن يكون متعلّقاً بها، اعتزالية أو غير اعتزالية. وفي هذا ما يلزمنا بالانحصار عن التوسع في تأكيد الداعي الاعتزالي في «فعل» ابن أبي دؤاد، والاتجاه إلى التفسير السياسي الخالص لهذا الفعل.

والنتيجة الثابتة التي ننتهي إليها من إمعان النظر في صلات المعتزلة بالخلفاء العباسيين ـ من المنصور إلى الواثق ـ لا تحتاج إلى مزيد بيان

---

(٢٧٥) الهمذاني، فرق وطبقات المعتزلة، ص ٨٣ ـ ٨٤.

وإيضاح. فإن الصورة مباينة تماماً للصورة المشهورة أو الذائعة الصيت. فلم يكن أيّ من هؤلاء الخلفاء معتزلياً في أية صورة من الصور أو تحت أيّ ظرف من الظروف، ولقد كانت مجالسهم ومناظراتهم مفتوحة لجميع أهل الملل والفرق والنحل. وكان بعض المعتزلة بعض من كان يرتاد هذه المجالس ويشارك فيها. أما محنة خلق القرآن فليس بين أيدينا على الإطلاق ما يثبت دعوى القول إن المعتزلة ـ سواء أكانوا «تقويين» أم «عمليين» ـ كانوا وراء هذه المحنة أو إنهم قادوا حملات «التفتيش» المتعلّقة بها. والحقيقة أن المحنة كانت قراراً شخصياً من جانب المأمون، والتزاماً سياسياً «خلافياً» من جانب خليفتيه المعتصم والواثق، أما المتوكّل فيمثّل في هذه الملحمة حلقة جديدة. والرأي الشائع عنه قديماً وحديثاً أنه هو الذي «رفع المحنة» وأظهر العداوة للمعتزلة «ونصر السنّة» وأهلها. وليس ههنا ـ من هذا الفصل ـ موضع النظر في هذه الحلقة؛ إذ إن القصد هنا هو القول فحسب إن ملحمة المحنة تنتهي فعلياً مع المتوكل، وإن «الانقلاب المتوكليّ» قد عنى في جملة الأمور التي عناها خروج المعتزلة من السلطة المزعومة، وأنه ليس علينا أن نبحث عن عناصر اعتزالية حقيقية في دولة المتوكل، وأحمد بن أبي دؤاد نفسه سيوضع خارج الدائرة منذ مطلع خلافة المتوكل. ففي سنة ٢٣٢هـ، وهي السنة نفسها التي تسنّم فيها المتوكل الخلافة، «غضب المتوكل على أحمد بن أبي دؤاد وآله وصادرهم وأخذ منهم ستة عشر ألف ألف درهم»[٢٧٦]. وبعد ذلك بقليل، أي في جمادى الآخرة من عام ٢٣٣هـ، فُلج أحمد بن أبي دؤاد فقلّد المتوكل ولده محمد بن أحمد القضاء مكانه، ثم عزله في سنة ٢٣٦هـ، وقلّد يحيى بن أكثم[٢٧٧]. وفي سنة ٢٣٧هـ أخذ المتوكل كل أموال أحمد وردّه وابنه إلى بغداد. وقد أورد وكيع عن يعقوب بن إسحاق الكِندي رواية ذات مغزى جلل: «وقال يعقوب بن إسحق الكندي: كنا عند ابن أبي داود، فذكر الهشامي صاحب الجزيرة بالأندلس ـ فقال: كان متوارياً عندي أربعة أشهر. قال أبو خالد المهلّبي: فحدثت المتوكل بهذا، فقال: قد كان الناس يقولون

---

(٢٧٦) الذهبي، العبر في خبر من غبر، ج ١، ص ٤٢٤.

(٢٧٧) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ١، ص ٨٤ ـ ٨٥.

إنه يميل إلى الأموية!»[٢٧٨] فلعلّ ذلك أن يكون وراء تغيّر المتوكل على أحمد بن أبي دؤاد وما أصاب هذا وأهله من «نكبة» على يديه، وإن كان المتوكّل قد أدخل، عملياً، هذه النكبة في باب استرضاء العامة وأصحاب الحديث والسنة طلباً لنصرتهم في المعركة التي كان يخوضها بشكل خفيّ مع مراكز القوى التركية في دار الخلافة، وهي المعركة التي اشتدّت مع التخلّص من الحاجب (إيتاخ) في جمادى الآخرة من سنة ٢٣٥هـ، وانتهت بمأساة قتله هو والفتح بن خاقان على أيدي الأتراك سنة ٢٣٧هـ. ويتعيّن علينا، في كل الأحوال، أن لا ننساق كثيراً وراء المزاعم «الخالدة» التي تؤكد بوثوقية مطمئنة أن المتوكل قد «أظهر السنّة ورفع المحنة» بإطلاق[٢٧٩]. فالحقيقة هي، كما سنرى، أن المتوكّل قد عدّل فقط من طريقة أسلافه في معالجة المشكلة التي كان المأمون قد شرع في الامتحان من أجل حلّها ـ وهي مشكلة الصراع مع «السلطة الموازية»، على ما ستبين عنه الفصول التالية ـ أما حقيقة أمره فهي أنه لم يحد قيد أنملة عن «الاستراتيجية» الأساسية التي رسمها رجال بني العباس الكبار. أما المظاهر «السنية» التي أظهرها المتوكل فقد كان لها «بواطن» يتعذر تماماً القول إنها «سنيّة» على وجه الحقيقة.

(٢٧٨) وكيع، أخبار القضاة، ج ٣، ص ٢٩٨.

(٢٧٩) الذهبي، العبر في خبر من غبر، ج ١، ص ٤١٣.

الفصل الثاني

المحنـــة

قدم المأمون العراق، وانقطعت مادة الفتنة ببغداد في شهر صفر سنة ٢٠٤هـ[١]. وفي سنة ٢٠٦هـ استعمل المأمون على مدينة السلام إسحاق ابن إبراهيم الخزاعي الذي سيصبح، من بعد، أداته وأداة المعتصم والواثق في الامتحان بخلق القرآن.

وإلى هذا العهد ترجع الإرهاصات الأولى لنية المأمون في إظهار القول بخلق القرآن. ذلك أنه أمر مؤكّد أنّ المأمون لم يظهر هذا القول في العلانية إلا في سنة ٢١٢هـ. بيد أنه من الثابت أيضاً أنّ النفس قد راودته في الأمر قبل ذلك، في حياة المحدّث الجليل يزيد بن هارون الذي تُوُفّي في خلافته في سنة ٢٠٦هـ. فقد حدّث يحيى بن أكثم، قاضي المأمون، قال: «قال لنا المأمون: لولا مكان يزيد بن هارون لأظهرت القرآن مخلوق. فقال بعض جلسائه: يا أمير المؤمنين، ومن يزيد بن هارون حتى يكون يتّقى؟ قال، فقال: ويحك! إني لا أتقيه لأن له سلطاناً أو سلطنة، ولكن أخاف إن أظهرته فيردّ عليّ، فيختلف الناس وتكون فتنة، وأنا أكره الفتنة. قال: فقال له الرجل: فأنا أخبر لك ذلك منه، قال، فقال له: نعم! قال فخرج إلى واسط فجاء إلى يزيد فدخل عليه

---

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ١٠ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ج ٨، ص ٥٧٤.

المسجد، وجلس إليه، فقال له: يا أبا خالد، إن أمير المؤمنين يقرئك السلام ويقول لك: إني أريد أن أظهر القرآن مخلوق. قال: فقال: كذبت على أمير المؤمنين، أمير المؤمنين لا يحمل الناس على ما لا يعرفونه، فإن كنت صادقاً فاقعد إلى المجلس، فإذا اجتمع الناس فقل. قال: فلما أن كان من الغد اجتمع الناس فقام فقال: يا أبا خالد رضي الله عنك إن أمير المؤمنين يقرئك السلام ويقول لك: إني أردت أن أظهر القرآن مخلوق فما عندك في ذلك؟ قال: كذبت على أمير المؤمنين، أمير المؤمنين لا يحمل الناس على ما لا يعرفونه وما لم يقل به أحد. فقال فقدم، فقال: يا أمير المؤمنين كنت أنت أعلم. قال: كان من القصة كيت وكيت. قال: فقال له: ويحك يلعب بك!»[٢].

ليست هذه الواقعة مجرد قصة طريفة. فدلالتها الخاصة بيّنة، إذ هي تدلنا على هذا الرجل الذي كان بغير شك يمثل في الواقع قوة بالغة جعلت المأمون يفكر طويلاً، ويخبر الواقع، قبل أن يقدم على ما كان قد عقد العزم عليه. لذا كان أمراً ضرورياً أن نتبين صورة يزيد بن هارون على وجه الحقيقة، وأن نحمل أمره على محمل الجد.

كان يزيد بن هارون السلمي (١١٨ ـ ٢٠٦هـ) من أهل واسط. سمع يحيى بن سعيد الأنصاري وسليمان التيمي وعاصم الأحول وحُميد الطويل وداود بن أبي هند وعبد الله بن عون والعوام بن حوشب، وخلقاً سواهم. وقد روى عنه أحمد بن حنبل وعلي بن المدينيّ وأبو خيثمة وأبو بكر بن شيبة وخلف بن سالم وآخرون كثيرون. كان «رأساً في العلم والعمل»، وقال عنه علي بن المديني: «ما رأيت رجلاً قط أحفظ من يزيد بن هارون. وسمع يقول: «أحفظ خمسة وعشرين ألف إسناد، ولا فخر!»، و«أحفظ للشاميين عشرين ألف حديث ولا أسأل عنها». وكان يكثر «إلى الغاية عن محدّثي الشام». وأقرّ أحمد بن حنبل ـ وكان قد خبره بفقهه ـ وقال: «ما كان أفطنه وأذكاه وأفهمه!». ونقل عن هشيم أنه قال: «ما بالمصريْن [الكوفة والبصرة] مثل يزيد بن هارون». وقال يحيى بن معين: «يزيد بن

---

(٢) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام (القاهرة: مكتبة الخانجي؛ بغداد: المكتبة العربية، ١٩٣١)، ج ١٤، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

هارون مثل هشيم وابن عُلَيّة». وقال بعضهم: «ما رأيت عالماً قط أحسن صلاة من يزيد بن هارون، يقوم كأنه أسطوانة، كان يصلي بين المغرب والعشاء والظهر والعصر، لم يكن يفتر من صلاة الليل والنهار، هو وهُشيم..». وكان يقال إن يزيد من أحسن «أصحاب الحديث» صلاة وأعلمهم بالسنة[٣]. روى الحسن بن عرفة العبدي أنه رأى يزيد بن هارون بواسط وهو أحسن الناس عينين، ثم رآه بعين واحدة، ثم رآه وقد ذهبت عيناه فقال له: «يا أبا خالد! ما فعلت العينان الجميلتان؟ قال: ذهب بهما بكاء الأسحار»[٤]. وفد عليه علي بن الجندي الحرّاني ليسمع منه حديث «الفتون» وقد قيل إنه قد حلف ألا يحدّث، فقال لذلك قصيدة سمعها منه، فكان إذا مرّ فيها يمدحه نهاه ويعضّ يده، مطلعها[٥]:

دع عنك ما قد مضى في سالف الزمن ... من نعت ربع ديار الحيّ والدمن

وفيها:

حتى أتيت إمام الناس كلهم ... في العلم والفقه والآثار والسنن

والدين والزهد والإسلام قد علموا ... والخوف لله في الأسرار والعلن

بَرّاً تقيّاً نقياً خاشعاً ورعاً ... مبرّأ من ذوي الآفات والأفن...

يا طالب العلم لا تعدل به أحداً ... قد كنت في غفلة عنه وفي ددن

بقية الناس من هذا يعادله ... في سالف الدهر أو في غابر الزمن

يزيد أصبحت فوق الناس كله ... مشيئاً خصصت به يا واسع الطعن

ساويت شعبة والثوري قد علموا ... وابن مبارك لم يصبح على عين

حدّث ببغداد، وحين قدم إليها احتفل محدّثوها وأهلها لقدومه، «وازدحموا عليه لجلالته وعلوّ إسناده»[٦]. وكان يقال إن في مجلسه

---

(٣) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة مطبعة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م)، ج ١١، ص ٣٦٨.

(٤) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٥.

(٦) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، حقّق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط [وآخرون] (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٢)، ج ٩، ص ٣٦١.

سبعين ألفاً[٧]. وسُمع يحيى بن يحيى يقول: «كان بالعراق يعدّ أربعة من الحفاظ: شيخان وكهلان. فأما الشيخان فهشيم ويزيد بن زريع. وأما الكهلان فوكيع ويزيد بن هارون. وأحفظ الكهلين يزيد بن هارون»[٨].

وكان بينه وبين أحمد بن حنبل مودة، «وقد اعتلّ أحمد مرة فعاده يزيد ووصله بخمسمئة درهم، فردّها أحمد واعتذر». ويبدو أنه كان صاحب مزاح، لكنّه كان مع ذلك يتأدّب بحضور أحمد ولا يمازحه ولا يمزح بحضوره[٩]. وهو أمر يثير الاستغراب حين نعلم ما بينهما من بون واسع في السن ومن تقدّم يزيد على أحمد آنذاك، أي قبل عام ٢٠٦هـ، لكنّه قد يفسّر بحرص «آليات الإعلام» الحنبلية على تعظيم شأن أحمد وجعله في مرتبة أعلى من كل من سواه. وسمع ابن أبي الخناجر يقول: «كنا في منزل يزيد بن هارون ببغداد، والناس قد اجتمعوا فيه، فمرّ المتوكل مع جيشه، فنظر إلى مجلس يزيد بن هارون، فلمّا نظر إليه قال: هذا المُلْك!»[١٠]. وإذا صحّت هذه الرواية فإن المارّ ينبغي أن يكون المأمون لا المتوكل، لأن يزيد بن هارون مات في سنة ٢٠٦هـ، والمتوكّل ولد في سنة ٢٠٧هـ، وقد تنبّه الخطيب البغدادي نفسه الذي روى الخبر إلى هذا الاضطراب وصحّحه. وقد تكون الرواية كلها مصنوعة، لكنها دالّة.

وكان يزيد «يُعدّ من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر»[١١]، «رأساً في السنّة ومعادياً للجهمية»[١٢]. وقد حدّث شاذّ بن يحيى أنه سمع يزيد بن هارون «يحلف بالله الذي لا إله إلا هو: من قال القرآن مخلوق، فهو كافر»، أو «زنديق»[١٣]. وسمعه ابن أبي كريمة إسماعيل

---

(٧) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ١٤، ص ٣٤٦.
(٨) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٣٣٩.
(٩) الذهبي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٧١.
(١٠) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، بتحقيق محمد سعيد خطيب أوغلي (استانبول: مطبعة جامعة أنقرة، ١٩٧١)، ص ١٠٠.
(١١) الذهبي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٦١، وابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ١١، ص ٣٦٩.
(١٢) الذهبي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٦٢.
(١٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ١٤، ص ٣٤٢.

ابن عبيد يقول: «القرآن كلام الله لعن الله جهماً ومن يقول بقوله، كان كافراً جاحداً»[١٤]. وحدّث عبد الوهاب بن الحكم قال: «وكان المأمون يُسأل عن يزيد بن هارون يقول: ما مات، وما امتحن الناس حتى مات يزيد»[١٥].

وممّا لم يتنبه إليه أصحاب السير ـ أو أنهم عرفوه لكنهم لم يرغبوا في أن يعلق بصورة يزيد بن هارون فتجاهلوه ـ ما يورده صاحب **تاريخ الموصل** من القول إنه كان من بين الذين خرجوا على أبي جعفر المنصور مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن وجماعة المعتزلة الذين كان فيهم بشير الرحال ومطر الوراق سنة ١٤٥هـ[١٦]. وقد أكّد هذه الواقعة أبو الفرج الأصفهاني في **مقاتل الطالبيين** إذ أورد ما نصه: «لمّا قدم هارون بن سعد والياً على واسط من قبل إبراهيم خطب الناس، ونعى على أبي جعفر أفعاله، وقتْلَه آل رسول الله، وظلمه الناس، وأخذه الأموال ووضعها في غير مواضعها، وأبلغ في القول حتى أبكى الناس ورقّت لقوله قلوبهم، فاتبعه عباد بن العوام، ويزيد بن هارون وهشيم بن بشير والعلاء بن راشد»[١٧]. ويضيف الأصفهاني إلى ذلك أنه «لم يتخلّف أحد من الفقهاء» عن البروز إلى القتال مع جيش «الزيدية» الذي قاده هارون بن سعد لإبراهيم بن عبد الله بن الحسن. ويبدو أن خالد بن عبد الله الواسطي (١١٠ ـ ١٧٩/ ١٨٢هـ)، من أهل السّنة والجماعة، هو وحده الذي لم يخرج، فإنّه لزم بيته[١٨]، ولكن «أصحاب الحديث

---

(١٤) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣؛ الذهبي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٥٨؛ ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ١١، ص ٣٦٦، وأبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **مسائل الإمام أحمد**، مقدمة تصدير التعريف به بقلم محمد رشيد رضا (بيروت: دار المعرفة، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م)، ص ٢٦٨.

(١٥) الذهبي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٦٤.

(١٦) أبو زكريا محمد الأزدي، **تاريخ الموصل**، تحقيق علي حبيبة (القاهرة: لجنة إحياء التراث، ١٩٦٧)، ص ١٨٨.

(١٧) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، شرح وتحقيق أحمد صقر (القاهرة: دار المعرفة، [د. ت.])، ص ٣٥٩، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **تذكرة الحفّاظ**، ٤ ج في ٢ (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م)، ج ١، ص ٢٤١.

(١٨) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٣٧٧.

خرجوا معه جميعاً: شعبة بن الحجاج، وهشيم بن بشير، وعباد بن العوام، ويزيد بن هارون»[١٩]، وإسحاق بن يوسف الأزرق ومسلم بن سعيد والأصبغ بن زيد[٢٠] والعوّام بن حوشب وأسامة بن زيد[٢١]. وقد روى الأصفهاني من أمر هذا الخروج ما حدّث به ابن بنت هشيم، قال: «بلغ يزيد بن هارون أن عليّ بن حرملة يتهدّده ويقول: سيعلم يزيد على رأس من كانت الرايات تخفق، فبلغ ذلك يزيد فقال: غَلِط، إنّما كانت الراية لعبّاد بن العوّام؛ إذ «كان القائد عباد بن العوام وكان يزيد بن هارون من أصحابه»[٢٢]. وممّا يروى عقب انتصار «المسودة» بباخَمْرى على هارون بن سعد أن منادي المسوّدة نادى: «أمن الناسُ أجمعون إلا العوّام بن حوشب وأسامة بن زيد، فأمّا العوام فاستخفى سنتين ثم عمل معن بن زائدة في أمره ـ وكان يسأله حتى أخرج له أماناً. وأما أسامة بن زيد فتوارى مدة ثم هرب إلى الشام»[٢٣]، أما سفيان الثوري فقد نصر إبراهيم بقلبه ولسانه ولم يخرج، غير أنه «قتل مع إبراهيم بن عبد الله صاحبان كانا لسفيان الثوري، كانا من خاصته»، ولما قتل إبراهيم قال سفيان: «ما أظن الصلاة تقبل، إلا أن الصلاة خير من تركها»[٢٤].

وكان عبد الرحمن أبو مسلم المستملي (١٦٤ ـ ٢٢٤هـ)، مستملي يزيد بن هارون، واحداً من النفر السبعة الذين طلب المأمون إلى إسحاق ابن إبراهيم أن يشخصهم إليه بالرقة لامتحانهم في القرآن فأجابوا فخلّى سبيلهم. وذلك يدلّ على أن الامتحان الذي لم يشهر في حياة يزيد فلم تمسّه ناره قد أصاب أصحابه المقربين إليه بعد موته.

والذي يخلص من هذا أن الرجل الذي توجّس المأمون منه خيفة فلم يقدم على امتحان الناس في حياته كان حقاً رجلاً يثير «الخوف»، فهو ذو ماض قديم في «الخروج»، وهو «رأس في السنّة»، وهو ذو

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٧.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٣.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٠.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

سلطة أو «ملك» عند العلماء وعند العامة على حدّ سواء، فحق للمأمون إذاً أن يرجئ أمر إنفاذ «الامتحان».

والحقيقة أنه يتعيّن علينا أن ننتظر عامي ٢١١هـ و٢١٢هـ لكي نرى المأمون يقدم على فعلتين عظيمتي الدلالة. **أولاهما** أنه أمر، في عام ٢١١هـ، بأن ينادى: «برئت الذمة ممن ذكر معاوية بخير أو فضّله على أحد من أصحاب رسول الله (ﷺ)[٢٥]، وأن أفضل الخلق بعد النبي (ﷺ) عليّ (ﷺ)»[٢٦]. ويذكر المسعودي أن الناس تنازعوا «في السبب الذي من أجله أمر المأمون بالنداء في أمر معاوية. فقيلت في ذلك أقاويل، منها أن بعض سمّاره حدّث بحديث مطرّف بن المغيرة بن شعبة الثقفي (...): وفدتُ مع أبي المغيرة إلى معاوية فكان أبي يأتيه يتحدّث عنده، ثم ينصرف إليّ فيذكر معاوية ويذكر عقله ويعجب مما رأى منه، إذ جاء ذات ليلة فأمسك عن العشاء، فرأيته مغتمّاً، فانتظرته ساعة وظننت أنه لشيء حدث فينا أو في عملنا، فقلت له: «ما لي أراك مغتمّاً منذ الليلة؟»، قال: «يا بني إني جئت من عند أخبث الناس» ـ قلت له: «وما ذاك؟» ـ قال: «قلت له وقد خلوت به: «إنك قد بلغت منا يا أمير المؤمنين! فلو أظهرت عدلاً وبسطت خيراً فإنك قد كبرت، ولو نظرت إلى إخوتك من بني هاشم، فوصلت أرحامهم، فوالله ما عندهم اليوم شيء تخافه!» ـ فقال لي: «هيهات هيهات! مَلَك أخو تيم فعدل وفعل ما فعل، فوالله ما عدا أن هلك فهلك ذكره، إلا أن يقول قائل: أبو بكر، ثم ملك أخو عديّ فاجتهد وشمّر عشر سنين، فوالله ما عدا أن هلك فهلك ذكره، إلا أن يقول قائل: عمر، ثم ملك أخونا عثمان، فملك رجل لم يكن أحد مثل نسبه، فعمل ما عمل (وعُمل به ما عُمل)، فوالله

---

(٢٥) الطبري، تاريخ الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٨، ص ٦١٨، وأحمد بن يحيى بن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، عنيت بتحقيقه سوسنة ديفلد ـ فلزر (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦١)، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٢٦) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، نسخة مصورة عن طبعة القاهرة (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٢٥؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٢)، ص ٣٠٨، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، تحقيق صلاح الدين المنجد، ٥ ج (الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٦٠)، ج ١، ص ٣٥٩.

ما عدا أن هلك فهلك ذكره وذكر ما فُعل به، وإن أخا هاشم يصرخ به في كل يوم خمس مرات: أشهد أن محمداً رسول الله! فأي عمل يبقى مع هذا لا أم لك، والله إلا دُفناً دفناً»[٢٧]. فيقال إن المأمون لما سمع هذا الخبر ـ المصنوع من غير شك ـ أمر بالنداء على حسب ما مرّ ذكره، وأنشئت الكتب إلى الآفاق بلعن معاوية على المنابر «فأعظم الناس ذلك وأكبروه، واضطربت العامة منه فأعرض عما كان همّ به منه»[٢٨].

أما الثانية فقد جاءت، في العام التالي، ٢١٢هـ، حين أقدم على إظهار القول بخلق القرآن وتفضيل علي بن أبي طالب على جميع الناس بعد رسول الله[٢٩]، فاشمأزت النفوس، وكثر المنكر لذلك واضطربت العامة «وكاد البلد يفتتن ولم يلتئم له من ذلك ما أراد فكفّ عنه إلى سنة ثمان عشرة»[٣٠] بعد أن أشير عليه بترك ذلك والإعراض عنه.

بيد أن المأمون، حتى عام ٢١٢هـ، لم يذهب إلى أبعد من إظهار القول بخلق القرآن، ولا نكاد نجد أية أشارة إلى هذه المسألة في السنوات التالية التي لم تخل من بعض الأحداث الجسيمة، من ذلك ما كان من خلع عبد السلام وابن جليس بمصر في القيسية واليمانية ووثوبهما بها (٢١٣هـ)، ومقتل محمد بن حميد الطوسي وأبي الرازي باليمن، وظفر أبي إسحاق بن الرشيد، والي الشام ومصر لأخيه المأمون، بعبد السلام وابن جليس وقتلهما، وخروج بلال الضبابيّ الشاري ومقتله، وتحركات أخرى أقلّ خطراً (٢١٤هـ)، وشخوص المأمون من بغداد لغزو الروم مستخلفاً عليها إسحاق بن إبراهيم، ثمّ شخوصه بعد خروجه من أرض الروم إلى دمشق (٢١٥هـ)، وكرّ المأمون إلى أرض الروم ثم ارتحاله إلى دمشق وتوجّهه منها إلى مصر إثر وثوب عبدوس الفِهري على

---

(٢٧) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٤ ج، ط ٣ مزيدة ومنقحة (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٥٨)، ج ٤، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٨، ص ٦١٩.

(٣٠) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٣٨؛ السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ٣٠٨؛ أبو عبد الله محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٧٣)، ج ٢، ص ٢٣٨، وأحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ص ٥ ـ ٦.

عمّال أبي إسحاق بها وقتله بعضهم (٢١٦هـ)، وورود المأمون مصر وضربه عنق عبدوس الفهري وانصرافه إلى الشام ثم دخوله أرض الروم، وما تلا ذلك من طلب توفيل صاحب الروم إلى المأمون الصلح وعرضه الفدية (٢١٧هـ)، وشخوص المأمون من سلغوس ـ التي كان قد صار إليها في العام الماضي ـ إلى الرقة وقتله بها ابن أخت الداري، وتوجيهه ابنه العباس إلى أرض الروم للنزول بالطوانة وبنائها (٢١٨هـ). وفي هذه السّنة بالذات، ٢١٨هـ، كتب المأمون إلى أخيه أبي إسحاق بن الرشيد «أنه قد فرض على جند دمشق وحمص والأردن وفلسطين أربعة آلاف رجل، وأنه يجري على الفارس مئة درهم، وعلى الراجل أربعين درهماً، وفرض على مصر فرضاً، وكتب إلى العباس بمن فرض على قنسرين والجزيرة، وإلى إسحاق بن إبراهيم بمن فرض على أهل بغداد وهم ألفا رجل»[٣١]، وفي هذه السّنة نفسها كان «الامتحان» بخلق القرآن.

بهذا كلّه بلغت سياسة المأمون في «إحكام المُلك» الطبيعي وفي ضبط متطلباته الدنيائية غاية مداها. فبظهوره على المتمردين عليه وعلى المنحرفين عنه أعاد لجسم المُلك تماسك بنيانه العضوي، وبخروجه لحرب الروم أراد أن يكفي المُلك الخطر الخارجي، وبإشهاره «الامتحان» أراد حفظ «وحدة» الجماعة والمُلك. وكان أمراً طبيعياً أن تكون القوة العسكرية هي أداته الأولى لتبديد الأخطار الداخلية والخارجية المادية. أما «الامتحان» فكان أداته لرأب الصدع الداخلي الذي تبيّنه في مُلكه؛ إذ تبين أن «الطاعة» ليست خالصة له في هذا المُلك. وهكذا وجه المأمون ـ وقد شدّد قبضته على الأمصار ـ في شهر ربيع الأول من سنة ٢١٨هـ، وهو بالرقة، إلى نائبه ببغداد، إسحاق بن إبراهيم رسالة نصّها:

«أما بعد، فإن حقّ الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم عليه، ومواريث النبوة التي ورّثهم، وأثر العلم الذي استودعهم، والعمل بالحق في رعيّتهم والتشمير لطاعة الله فيهم، والله يسأل أمير المؤمنين أن يوفقه لعزيمة الرّشد وصريمته والإقساط فيما ولّاه الله من رعيّته برحمته ومنّته. وقد عرف أمير المؤمنين

---

(٣١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٣١.

أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسِفْلة العامة ممّن لا نظر له ولا رويّة ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته ولا استضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق أهل جهالة بالله، وعمى عنه، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به، ونكوبٍ عن واضحات أعلامه وواجب سبيله، وقصور أن يقدّروا الله حقّ قدره، ويعرفوه كُنْه معرفته، ويفرّقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم ونقص عقولهم وجفائهم عن التفكّر والتذكر، وذلك أنّهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا مجتمعين، واتفقوا غير متعاجمين، على أنه قديم أول لم يخلقه الله ويُحدثه ويخترعه، وقد قال الله عزّ وجلّ في محكم كتابه الذي جعله لما في الصدور شفاءً، وللمؤمنين رحمة وهدىً: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾ [الزخرف: ٣] فكل ما جعله الله فقد خلقه، وقال: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، وقال عزَّ وجلّ: ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاء مَا قَدْ سَبَقَ﴾ [طه: ٩٩]، فأخبر أنه قصص لأمور أحدثه بعدها وتلا به متقدّمها، وقال: ﴿الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، وكل محكم مفصّل فله محكِم مفصِّل، والله محكمٌ كتابه ومفصله، فهو خالقه ومبتدعه.

ثمّ هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم، ونسبوا أنفسهم إلى السّنة، وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم، ومكذّب دعواهم، يردّ عليهم قولهم ونحْلتهم. ثمّ أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأنّ مَنْ سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة، فاستطالوا بذلك على الناس، وغرّوا بها الجهّال حتى مال قوم من أهل السّمت الكاذب، والتخشع لغير الله، والتقشّف لغير الدين إلى موافقتهم عليه، ومواطأتهم على سيّئ آرائهم، تزيّناً بذلك عندهم وتصنّعاً للرياسة والعداله فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دون الله وليجة إلى ضلالتهم، فقبِلت بتزكيتهم لهم شهادتهم، ونفذت أحكام الكتاب بهم على دَغَل دينهم، ونَغَل أديمهم، وفساد نياتهم ويقينهم، وكان ذلك غايتهم التي إليها أجْروا، وإياها طلبوا في متابعتهم والكذب على مولاهم، وقد أخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق، ودرسوا ما فيه، أولئك الذين أصمّهم الله وأعمى أبصارهم

﴿أفلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤].

فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شرّ الأمة ورؤوس الضلالة، المنقوصون من التوحيد حظاً، والمخسوسون من الإيمان نصيباً، وأوعية الجهالة وأعلام الكذب ولسان إبليس الناطق في أوليائه، والهائل على أعدائه، من أهل دين الله، وأحقّ من يُتّهم في صدقه، وتطرح شهادته، لا يوثق بقوله ولا عمله، فإنه لا عمل إلا بعد يقين، ولا يقينَ إلا بعد استكمال حقيقة الإسلام، وإخلاص التوحيد، ومن عَمي عن رُشْده وحظّه من الإيمان بالله وبتوحيده، كان عمّا سوى ذلك من عمله والقصد في شهادته أعمى وأضلّ سبيلاً. ولَعَمْرُ أمير المؤمنين، إنّ أحجى الناس بالكذب في قوله، وتخرّص الباطل في شهادته، من كذب على الله ووحيه، ولم يعرف الله حقيقة معرفته، وإنّ أولاهم بردّ شهادته في حكم الله ودينه من ردّ شهادة الله على كتابه، وبهت حق الله بباطله.

فاجمَعْ من بحضرتك من القضاة، واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم في ما يقولون وتكشيفهم عما يعتقدون، في خلق الله القرآن وإحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في علمه، ولا واثق في ما قلّده الله واستحفظه من أمور رعيّته بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده ويقينه، فإذا أقرّوا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة. فمرهم بنص من يحضُرهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك إثبات شهادة من لم يقرّ أنّه مخلوق محدَث ولم يره، والامتناع من توقيعها عنده. واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم، والأمر لهم بمثل ذلك، ثم أشرف عليهم وتفقّد آثارهم حتى لا تنفذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر في الدين والإخلاص للتوحيد، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون في ذلك، إن شاء الله»[٣٢].

وطلب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم أن يشخص إليه بالرقة سبعة نفر هم: محمد بن سعد كاتب الواقدي، وأبو مسلم المستملي، ويزيد بن هارون، ويحيى بن معين، وزهير بن حرب أبو خيثمة، وإسماعيل بن

---

(٣٢) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٣١ ـ ٦٣٤.

داود، وإسماعيل بن أبي مسعود، وأحمد الدورقي. فأُشخصوا إليه فامتحنهم وسألهم عن خلق القرآن فأجابوا جميعاً أنّ القرآن مخلوق، فأشخصهم إلى مدينة السلام، وأحضرهم إسحاق بن إبراهيم داره، فشهر أمرهم وقولهم بحضرة الفقهاء والمشايخ من أهل الحديث، فأقرّوا بمثل ما أجابوا به المأمون، فخلّى سبيلهم(٣٣).

ويظهر أن المأمون أراد في الوقت نفسه أن يعزّز عمله بتأييد قواد الأقاليم لما أقدم عليه وبضمان «إجابتهم» هم أيضاً لقوله: إذ يروي يحيى بن أكثم حكاية شيء من ذلك فيقول: «كنت عند المأمون، وعنده جماعة من قواد خراسان، وقد دعا إلى القول بخلق القرآن، فقال لهم: ما تقولون في القرآن؟ فقالوا: كان شيوخنا يقولون: ما كان فيه من ذكر الجمال والبقر والخيل والحمير فهو غير مخلوق، وما سوى ذلك فهو غير مخلوق، فأما إذ قال أمير المؤمنين هو مخلوق فنحن نقول: كله مخلوق»(٣٤).

ثم إنّ المأمون وجّه، بعد رسالته الأولى، رسالة ثانية إلى إسحاق ابن إبراهيم، فيها:

«أما بعد، فإنّ من حق الله على خلفائه في أرضه، وأمنائه على عباده، الذين ارتضاهم لإقامة دينه، وحمّلهم رعاية خلقه وإمضاء حكمه وسُنَنه والائتمام بعدله في بريّته، أن يُجهدوا لله أنفسهم، وينصحوا له فيما استحفظهم وقلدهم، ويدلّوا عليه ـ تبارك اسمه وتعالى ـ بفضل العلم الذي أودعهم، والمعرفة التي جعلها فيهم، ويهدوا إليه من زاغ عنه، ويردّوا من أدبر عن أمره، وينهجوا لرعاياهم سَمْت نجاتهم، ويقفوهم على حدود إيمانهم وسبيل فوزهم وعصمتهم ويكشفوا لهم مغطّيات أمورهم ومشتبهاتها عليهم، بما يدفعون الريب عنهم، ويعود بالضياء والبيّنة على كافّتهم، وأن يؤثروا ذلك من إرشادهم وتبصيرهم؛ إذ كان جامعاً لفنون مصانعهم، ومنتظماً لحظوظ عاجلتهم وآجلتهم، ويتذكّروا ما الله مُرصِدٌ من مساءلتهم عما حُمِّلوه، ومجازاتهم بما أسلفوه وقدموا عنده، وما توفيق أمير المؤمنين إلا بالله وحده، وحسبه الله وكفى به.

---

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٣٤.

(٣٤) الكتبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

وممّا بيّنه أمير المؤمنين برويّته، وطالعه بفكره، فتبيّن عظيم خطره، وجليل ما يرجع في الدين من وكْفه وضرره، ما ينال المسلمون بينهم من القول في القرآن الذي جعله الله إماماً لهم، وأثراً من رسول الله وصفيّه محمد (ﷺ) باقياً له، واشتباهه على كثير منهم، حتى حسن عندهم، وتزيّن في عقولهم ألا يكون مخلوقاً، فتعرّضوا بذلك لدفع خلق الله الذي بان به عن خلقه، وتفرّد بجلالته، من ابتداع الأشياء كلّها بحكمته وإنشائها بقدرته، والتقدّم عليها بأوليّته التي لا يُبلغ أولاها، ولا يدرك مداها، وكان كل شيء دونه خَلقاً من خلقه، وحدثاً هو المحدث له، وإن كان القرآن ناطقاً به ودالاً عليه، وقاطعاً للاختلاف فيه، وضاهَوا به قول النصارى في دعائهم في عيسى بن مريم: إنه ليس بمخلوق؛ إذ كان كلمة الله، والله عز وجل يقول: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾ وتأويل ذلك أنّا خلقناه كما قال جلّ جلاله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩]، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً. وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً﴾ [النبأ: ١٠ ـ ١١]، ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠] فسوّى عزّ وجلّ بين القرآن وبين هذه الخلائق التي ذكرها في شية الصنعة، وأخبر أنه عاجله وحده، فقال: ﴿بل هُوَ قُرآن مجيدٌ. في لَوْحٍ محفوظٍ﴾ [البروج: ٢١ ـ ٢٢] فقال ذلك على إحاطة اللوح بالقرآن، ولا يحاط إلا بمخلوق، وقال لنبيه (ﷺ): ﴿لا تُحرِّكْ به لسانَكَ لتَعْجَلَ به﴾ [القيامة: ١٦] وقال: ﴿ما يأتيهمْ منْ ذِكر من ربِّهم مُحْدثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] وقال: ﴿ومنْ أظلمُ مِمَّنِ افترى على الله كذباً أو كذّبَ بآياتهِ﴾ [الأنعام: ٢١]، وأخبر عن قوم ذمَّهم بكذبهم أنهم قالوا: ﴿ما أنْزَلَ الله على بشرٍ منْ شيءٍ﴾ [الأنعام: ٩١]، ثم أكذبهم على لسان رسوله (ﷺ) فقال له: ﴿قُلْ مَنْ أنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ [الأنعام: ٩١]، فسمّى الله تعالى القرآن قرآناً وذكراً وإيماناً ونوراً وهدىً ومباركاً وعربياً وقصصاً، فقال: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ﴾ [يوسف: ٣]، وقال: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال: ﴿قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، وقال: ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ ولا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٢] فجعل له أولاً وآخراً، ودلّ عليه أنّه محدود مخلوق.

وقد عظّم هؤلاء الجهلة بقولهم في القرآن الثلم في دينهم، والحرج في أمانتهم، وسهّلوا السبيل لعدوّ الإسلام، واعترفوا بالتبديل والإلحاد على قلوبهم حتى عرّفوا ووصفوا خلق الله وفعلَه بالصفة التي هي لله وحده، وشبّهوه به، والاشتباه أولى بخلقه. وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظاً في الدين، ولا نصيباً من الإيمان واليقين، ولا يرى أن يحلّ واحداً منهم محلّ الثقة في أمانة ولا عدالة ولا شهادة ولا صدق في قول ولا حكاية، ولا تولية لشيء من أمر الرعية، وإن ظهر قصد بعضهم وعُرف بالسداد مسدّدٌ فيهم، فإن الفروع مردودة إلى أصولها، ومحمولة في الحمد والذمّ عليها، ومن كان جاهلاً بأمر دينه الذي أمره الله به من وحدانيته فهو بما سواه أعظم جهلاً، وعن الرّشد في غيره أعمى وأضلّ سبيلاً.

فاقرأ على جعفر بن عيسى وعبد الرحمن بن إسحاق القاضي كتاب أمير المؤمنين بما كتب به إليك، وأنصصهما عن علمهما في القرآن، وأعلمهما أن أمير المؤمنين لا يستعين على شيء من أمور المسلمين إلا بمن وثق بإخلاصه وتوحيده، وأنه لا توحيد لمن لم يقرّ بأن القرآن مخلوق فإن قالا بقول أمير المؤمنين في ذلك فتقدّمْ إليهما في امتحان من يحضر مجالسهما بالشهادات على الحقوق، ونصّهم على قولهم في القرآن، فمن لم يقل منهم إنه مخلوق أبْطِلا شهادته، ولم يقطعا حكماً بقوله: وإن ثبت عفافُه بالقصد والسداد في أمره. وافعل ذلك بمن في سائر عملك من القضاة، وأشرِف عليهم إشرافاً يزيد الله به ذا البصيرة في بصيرته، ويمنع المرتاب من إغفال دينه، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك في ذلك، إن شاء الله»[٣٥].

«فأحضر إسحاق بن إبراهيم لذلك جماعة من الفقهاء والحكام والمحدّثين، وأحضر أبا حسان الزيادي وبشر بن الوليد الكنديّ وعلي بن أبي مقاتل والفضل بن غانم والذيّال بن الهيثم وسجّادة والقواريريّ وأحمد بن حنبل وقُتيبة وسعدويه الواسطيّ وعليّ بن الجعد وإسحاق بن أبي إسرائيل وابن الهِرْش وابن عُليّة الأكبر ويحيى بن عبد الرحمن

---

(٣٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٣٤ ـ ٦٣٧.

العمريّ وشيخاً آخر من ولد عمر بن الخطاب ـ كان قاضي الرقة ـ وأبا النصر التمار وأبا مَعمَر القطيعي ومحمد بن حاتم بن ميمون ومحمد بن نوح المضروب وابن الفَرُّخان، وجماعة منهم النضْر بن شُمَيل وابن عليّ ابن عاصم وأبو العوام البزّاز وابن شجاع وعبد الرحمن بن إسحاق، فأدخلوا جميعاً على إسحاق، فقرأ عليهم كتاب المأمون هذا مرتين حتى فهموه، ثم قال لبشر بن الوليد: ما تقول في القرآن؟ فقال: قد عرّفتُ مقالتي لأمير المؤمنين غير مرّة، قال: فقد تجدّد من كتاب أمير المؤمنين ما قد ترى، فقال: أقول: القرآن كلام الله، قال: لم أسالك عن هذا، أمخلوق هو؟ قال: الله خالق كل شيء، قال: ما القرآن شيء؟ قال: هو شيء، قال: فمخلوق؟ قال: ليس بخالق، قال: ليس أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟ قال: ما أُحسنُ غير ما قلت لك، وقد استعهدت أمير المؤمنين ألا أتكلّم فيه، وليس عندي غير ما قلت لك، فأخذ إسحاق بن إبراهيم رقعةً كانت بين يديه، فقرأها عليه، ووقّفه عليها، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله أحداً فرداً، لم يكن قبله شيء ولا بعده شيء، ولا يشبهه شيء من خلقه في معنىً من المعاني، ولا وجه من الوجوه، قال: نعم، وقد كنت أضرب الناس على دون هذا، فقال للكاتب: أكتب ما قال.

ثم قال لعليّ بن أبي مقاتل: ما تقول يا عليّ؟ قال: قد سمَّعتُ كلامي لأمير المؤمنين في هذا غير مرة وما عندي غير ما سمع، فامتحنه بالرقعة فأقرّ بما فيها، ثم قال: القرآن مخلوق؟ قال: القرآن كلام الله، قال: لم أسالك عن هذا، قال: هو كلام الله! وإن أمَرَنا أمير المؤمنين بشيء سمعنا وأطعنا. فقال للكاتب: أكتب مقالته.

ثم قال للذيّال نحواً من مقالته لعليّ بن أبي مقاتل، فقال له مثل ذلك.

ثم قال لأبي حسان الزياديّ: ما عندك؟ قال: سلْ عما شئت، فقرأ عليه الرّقعة ووقّفه عليها، فأقرّ بما فيها، ثم قال: من لم يقل هذا القول فهو كافر، فقال: القرآن مخلوق هو؟ قال: القرآن كلام الله والله خالق كل شيء، وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إمامنا وبسببه سمعنا عامة العلم، وقد سمع ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، وقد قلّده الله أمرنا، فصار يقيم حجنا وصلاتنا، ونؤدي إليه زكاة أموالنا، ونجاهد معه، ونرى إمامته إمامةً، إن أمرنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا

أجبنا. قال: القرآن مخلوق هو؟ فأعاد عليه أبو حسان مقالته، قال: إن هذه مقالة أمير المؤمنين، قال: قد تكون مقالة أمير المؤمنين ولا يأمر بها الناس ولا يدعوهم إليها، وإن أخبرتني أن أمير المؤمنين أمرك أن أقول، قلتُ ما أمرتني به، فإنك الثقة المأمون فيما أبلغتني عنه من شيء، فإن أبلغتني عنه بشيء صرت إليه، قال: ما أمرني أن أبلغك شيئاً. قال عليّ بن أبي مقاتل: قد يكون قوله كاختلاف أصحاب رسول الله (ﷺ) في الفرائض والمواريث، ولم يحملوا الناس عليها، قال له أبو حسان: ما عندي إلا السمع والطاعة، فمرني أئتمر، قال: ما أمرني أن آمرك، وإنما أمرني أن أمتحنَك.

ثم عاد إلى أحمد بن حنبل، فقال له: ما تقول في القرآن؟ قال: هو كلام الله، قال: أمخلوق هو؟ قال: هو كلام الله لا أزيد عليه، فامتحنه بما في الرّقعة، فلمّا أتى على ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وأمسك عن «لا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني، ولا وجه من الوجوه»، فاعترض عليه ابن البكّاء الأصغر، فقال: أصلحك الله! إنه يقول: سميع من أذن، بصير من عين، فقال إسحاق لأحمد بن حنبل: ما معنى قوله: (سميعٌ بصيرٌ)؟ قال: هو كما وصف نفسه، قال: فما معناه؟ قال: لا أدري، هو كما وصف نفسه.

ثم دعا بهم رجلاً رجلاً، كلهم يقول: القرآن كلام الله، إلا هؤلاء النّفر: قتيبة وعبيد الله بن محمد بن الحسن وابنُ عُليّة وابن البكّاء الأكبر وعبد المنعم بن إدريس بن بنت وهب بن منبّه والمظفّر بن مُرجّا، ورجلاً ضريراً ليس من أهل الفقه، ولا يعرّف بشيء منه، إلا أنه دُسّ في ذلك الموضع، ورجلاً من ولد عمر بن الخطاب قاضي الرَّقة، وابن الأحمر. فأمّا ابن البكّاء الأكبر فإنّه قال: القرآن مجعول لقول الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾ [الزخرف: ٣] والقرآن محدّث لقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] قال له إسحاق: فالمجعول مخلوق؟ قال: نعم، قال: فالقرآن مخلوق؟ قال: لا أقول مخلوق. ولكنه مجعول، فكتب مقالته.

فلمّا فرغ من امتحان القوم، وكتب مقالاتهم اعترض ابن البكّاء

الأصغر، فقال: أصلحك الله! إن هذين القاضيين أئمة، فلو أمرتَهما فأعادا الكلام! قال له إسحاق: هما ممن يقوم بحجة أمير المؤمنين، قال: فلو أمرتهما أن يُسمعانا مقالتهما، لنحكي ذلك عنهما! قال له إسحاق: إنْ شهدت عندهما بشهادة، فستعلم مقالتهما إن شاء الله.

فكتب مقالة القوم رجلاً رجلاً، ووجّهت إلى المأمون»[٣٦].

وورد كتاب المأمون جواباً على كتاب إسحاق بن إبراهيم في أمرهم بعد تسعة أيام، وفيه[٣٧]:

«بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد، فقد بلغ أمير المؤمنين كتابُك جواب كتابه كان إليك، فيما ذهب إليه متصنّعة أهل القبْلة وملتمّسو الرئاسة، فيما ليسوا له بأهل من أهل الملة من القول في القرآن، وأمرك به أمير المؤمنين من امتحانهم، وتكشيف أحوالهم وإحلالهم محالّهم. تذكر إحضارك جعفر بن عيسى وعبد الرحمن بن إسحاق عند ورود كتاب أمير المؤمنين مع من أحضرت ممّن كان ينسب إلى الفقه، ويعرف بالجلوس للحديث، وينصّب نفسه للفُتيا بمدينة السلام، وقراءتك عليهم جميعاً كتاب أمير المؤمنين، ومسألتك إياهم عن اعتقادهم في القرآن، والدلالة لهم على حظّهم، وإطباقهم على نفي التشبيه واختلافهم في القرآن، وأمرك مَنْ لم يقل منهم إنه مخلوق بالإمساك عن الحديث والفتوى في السر والعلانية، وتقدّمك إلى السنديّ وعباس مولى أمير المؤمنين بما تقدّمت به فيهم إلى القاضيين بمثل ما مثّل لك أمير المؤمنين من امتحان مَنْ يحضر مجالسهما من الشهود، وبثّ الكتب إلى القضاة في النواحي من عملك بالقدوم عليك، لتحملهم وتمتحنهم على ما حدّه أمير المؤمنين، وتثبيتك في آخر الكتاب أسماء مَنْ حضر ومقالاتهم، وفهم أمير المؤمنين ما اقتصصت.

---

(٣٦) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٣٧ - ٦٣٩.

(٣٧) يقول إبراهيم بن محمد البيهقي: إن المأمون كتب هذا الكتاب وهو بالشام، وهو خطأ. وهو يشير إليه باعتباره مثلاً حياً لما كانت عليه سياسة المأمون من تعرّف أمور الرعية وأخبار الرجال مما يتصل بنحلهم ومذاهبهم ومحاسنهم وعيوبهم ومثالبهم وأسرارهم التي خفيت «على القريب والبعيد». انظر: إبراهيم بن محمد البيهقي، **المحاسن والمساوئ** (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ص ١٤٤.

وأمير المؤمنين يحمد الله كثيراً كما هو أهله، ويسأله أن يصلّي على عبده ورسوله محمد (ﷺ)، ويرغب إلى الله في التوفيق لطاعته، وحسن المعونة على صالح نيّته برحمته. وقد تدبر أمير المؤمنين ما كتبتَ به من أسماء من سألت عن القرآن، وما رجع إليك فيه كل امرئٍ منهم، وما شرحت من مقالتهم.

فأما ما قال المغرور بشر بن الوليد في نفي التشبيه، وما أمسك عنه من أن القرآن مخلوق، وادّعى من تركه الكلام في ذلك واستعهاده أمير المؤمنين، فقد كذب بشر في ذلك وكفر، وقال الزور والمنكر، ولم يكن جرى بين أمير المؤمنين وبينه في ذلك ولا في غيره عهدٌ ولا نظرٌ أكثر من إخباره أمير المؤمنين من اعتقاده كلمة الإخلاص، والقول بأن القرآن مخلوق، فادعُ به إليك، وأعلمه ما أعلمك به أمير المؤمنين من ذلك، وأنصِصْه عن قوله في القرآن، واسْتَتِبْه منه، فإنّ أمير المؤمنين يرى أن تستتيب من قال بمقالته، إذ كانت تلك المقالة الكفر الصّراح، والشّرْك المحض عند أمير المؤمنين، فإن تاب منها فأشهر أمره، وأمسك عنه، وإن أصرّ على شركه، ودفع أن يكون القرآن مخلوقاً بكفره وإلحاده، فاضرب عنقه، وابعث إلى أمير المؤمنين برأسه، إن شاء الله.

وكذلك إبراهيم بن المهدي فامتحنه بمثل ما تمتحن به بِشراً، فإنه كان يقول بقوله. وقد بلغتْ أمير المؤمنين عنه بوالغ، فإن قال: إن القرآن مخلوق فأشهرْ أمره واكشفه، وإلّا فاضرب عنقه وابعث إلى أمير المؤمنين برأسه، إن شاء الله.

وأمّا عليّ بن أبي مقاتل، فقلْ له: ألستَ القائلَ لأمير المؤمنين: إنّك تُحلّل وتحّرم، والمكلّم له بمثل ما كلّمته به، مما لم يذهب عنه ذكره!

وأما الذيّال بن الهيثم، فأعلمه أنه كان في الطعام الذي كان يسرقه في الأنبار وفي ما يستولي عليه من أمر مدينة أمير المؤمنين أبي العباس ما يشغله، وأنه لو كان مقتفياً آثار سلفه، وسالكاً مناهجهم، ومحتذياً سبيلهم لما خرج إلى الشرك بعد إيمانه.

وأما أحمد بن يزيد المعروف بأبي العوام، وقوله إنه لا يحسن الجواب في القرآن، فأعلمه أنه صبيّ في عقله لا في سنّه، وأنه إن كان

لا يحسن الجواب في القرآن فسيُحسنه إذا أخذه التأديب، ثمّ إن لم يفعل كان السيف من وراء ذلك، إن شاء الله.

وأما أحمد بن حنبل وما كتب عنه، فأعلمه أن أمير المؤمنين قد عرف فحوى تلك المقالة وسبيله فيها، واستدلّ على جهله وآفته بها.

وأما الفضلُ بن غانم، فأعلمه أنه لم يخفَ على أمير المؤمنين ما كان منه بمصر، وما اكتسب من الأموال في أقلّ من سنة، وما شجر بينه وبين المطّلب بن عبد الله في ذلك، فإنه مَنْ كان شأنه شأنه، وكانت رغبته في الدّينار والدرهم رغبته، فليس بمستنكَر أن يبيع إيمانَه طمعاً فيهما، وإيثاراً لعاجل نفعهما، وأنه مع ذلك القائل لعليّ بن هشام ما قال، والمخالف له في ما خالفه فيه، فما الذي حال به عن ذلك ونقله إلى غيره!

وأما الزياديّ، فأعلمه أنه كان منتحلاً، ولا كأول دَعيٍّ كان في الإسلام خولف فيه حكم رسول الله (ﷺ)، وكان جديراً أن يسلك مسلكه، فأنكر أبو حسان أن يكون مولىً لزياد أو يكون مولىً لأحد من الناس، وذُكر أنه إنما نسب إلى زياد لأمر من الأمور.

وأما المعروف بأبي نصر التمّار، فإن أمير المؤمنين شبّه خساسة عقله بخساسة متجره.

وأما الفضل بن الفَرُّخان، فأعلمه أنه حاول بالقول الذي قاله في القرآن أخذ الودائع التي أودعها إياه عبد الرحمن بن إسحاق وغيره تربّصاً بمن استودعه، وطمعاً في الاستكثار لما صار في يده، ولا سبيل عليه عن تقادم عهده، وتطاول الأيّام به، فقلْ لعبد الرحمن بن إسحاق: لا جزاك الله خيراً عن تقويتك مثل هذا وائتمانك إياه، وهو معتقد للشرك منسلخ من التوحيد.

وأما محمد بن حاتم وابن نوح والمعروف بأبي معمر، فأعلمهم أنهم مشاغيل بأكل الرّبا عن الوقوف على التوحيد، وأن أمير المؤمنين لو لم يستحلّ محاربتهم في الله ومجاهدتهم إلا لإربائهم، وما نزل به كتاب الله في أمثالهم، لاستحلّ ذلك، فكيف بهم وقد جمعوا مع الإرباء شرْكاً، وصار والنصارى مثلاً!

وأما أحمد بن شجاع، فأعلمه أنك صاحبه بالأمس، والمستخرج ما استخرجتَه من المال الذي كان استحلّه من مال عليّ بن هشام! وأنه ممن الدينار والدرهم دينُه.

وأما سَعدويه الواسطيّ، فقل له: قبّح الله رجلاً بلغ به التصنّع للحديث، والتزيّن به، والحرص على طلب الرئاسة فيه، أن يتمنّى وقت المحنة، فيقول بالتقرّب بها متى يمتحن، فيجلس للحديث!

وأما المعروف بسجّادة، وإنكاره أن يكون سمع ممن كان يجالس من أهل الحديث وأهل الفقه القول بأن القرآن مخلوق، فأعلمه أنه في شغله بإعداد النوى وحكّه لإصلاح سجادته وبالودائع التي دفعها إليه علي ابن يحيى وغيره ما أذهله عن التوحيد وألهاه، ثم سله عما كان يوسف بن أبي يوسف ومحمد بن الحسن يقولانه، إن كان شاهدهما وجالسهما.

وأما القواريريّ، ففيما تكشّف من أحواله وقبوله الرّشا والمصانعات، ما أبان عن مذهبه وسوء طريقته وسخافة عقله ودينه، وقد انتهى إلى أمير المؤمنين أنه يتولى لجعفر بن عيسى الحسنيّ مسائله، فتقدّم إلى جعفر بن عيسى في رفضه، وترك الثقة به والاستنامة إليه.

وأما يحيى بن عبد الرحمن العمريّ، فإن كان من ولد عمر بن الخطاب، فجوابه معروف.

وأما محمد بن الحسن بن عليّ بن عاصم، فإنه لو كان مقتدياً بمن مضى من سلَفه، لم ينتحل النّحلة التي حُكيت عنه، وإنه بعد صبيّ يحتاج إلى تعلم.

وقد كان أمير المؤمنين وجّه إليك المعروف بأبي مسهر بعد أن نصّه أمير المؤمنين عن محنته في القرآن، فجمجم عنها ولجلج فيها، حتى دعا له أمير المؤمنين بالسيف، فأقرّ ذميماً، فأنصِصْه عن إقراره، فإن كان مقيماً عليه فأشهرْ ذلك وأظهره، إن شاء الله.

ومن لم يرجع عن شركه ممن سميتَ لأمير المؤمنين في كتابك، وذكره أمير المؤمنين لك، أو أمسك عن ذكره في كتابه هذا، ولم يقل إن القرآن مخلوق، بعد بشر بن الوليد وإبراهيم بن المهديّ فاحملهم

أجمعين موثقين إلى عسكر أمير المؤمنين، مع من يقوم بحفظهم وحراستهم في طريقهم حتى يؤديهم إلى عسكر أمير المؤمنين، ويسلّمهم إلى مَنْ يؤمَن بتسليمهم إليه، لينصّهم أمير المؤمنين، فإن لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعاً على السيف، إن شاء الله، ولا قوة إلا بالله.

وقد أنفذ أمير المؤمنين كتابه هذا في خريطة بُندارية، ولم ينظر به اجتماع الكتب الخرائطية، معجّلاً به، تقرُّباً إلى الله عزّ وجلّ بما أصر من الحكم ورجاء ما اعتمد، وإدراك ما أمّل من جزيل ثواب الله عليه، فأنفذ لما أتاك من أمير المؤمنين، وعجّل إجابة أمير المؤمنين بما يكون منك في خريطة بُندارية مفردة عن سائر الخرائط، لتعرّف أمير المؤمنين ما يعملونه إن شاء الله».

«فأجاب القوم كلهم حين أعاد القول عليهم إلى أن القرآن مخلوق، إلا أربعة نفر، منهم أحمد بن حنبل وسجّادة والقواريريّ ومحمد بن نوح المضروب. فأمر بهم إسحاق بن إبراهيم فشدوا في الحديد، فلما كان من الغد دعا بهم جميعاً يساقون في الحديد، فأعاد عليهم المحنة، فأجابه سجّادة إلى أن القرآن مخلوق، فأمر بإطلاق قيده وخلّى سبيله، وأصرّ الآخرون على قولهم، فلما كان من بعد الغد عاودهم أيضاً، فأعاد عليهم القول، فأجاب القواريريّ إلى أن القرآن مخلوق، فأمر بإطلاق قيده، وخلّى سبيله، وأصرّ أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح على قولهما، ولم يرجعا، فشُدّا جميعاً في الحديد، ووُجّها إلى طرسوس، وكتب معهما كتاباً بإشخاصهما، وكتب مفرداً بتأويل القوم فيما أجابوا إليه، فمكثوا أياماً، ثم دعا بهم فإذا كتابٌ قد ورد من المأمون على إسحاق ابن إبراهيم، أن قد فهم أمير المؤمنين ما أجاب القوم إليه. وذكر سليمان ابن يعقوب صاحب الخبر أن بشر بن الوليد تأوّل الآية التي أنزلها الله تعالى في عمار بن ياسر: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦] وقد أخطأ التأويل، إنما عنى الله عزّ وجلّ بهذه الآية مَنْ كان معتقد الإيمان، مظهرَ الشرك، فأما من كان معتقد الشرك مظهر الإيمان، فليس هذه له. فأشخصْهم جميعاً إلى طرسوس، ليقيموا بها إلى خروج أمير المؤمنين من بلاد الروم.

فأخذ إسحاق بن إبراهيم من القوم الكُفلاء ليوافوا العسكر

بطرسوس، فأشخص أبا حسان وبشر بن الوليد والفضل بن غانم وعلي ابن أبي مقاتل والذيّال بن الهيثم ويحيى بن عبد الرحمن العمري وعلي ابن الجعْد وأبا العوام وسجّادة والقواريريّ وابن الحسن بن عليّ بن عاصم وإسحاق بن أبي إسرائيل والنّضْر بن شُميل وأبا النصر التمار وسعدويه الواسطيّ ومحمد بن حاتم بن ميمون وأبا معمَر وابن الهِرْش وابن الفَرُّخان وأحمد بن شجاع وأبا هارون بن البكّاء. فلمّا صاروا إلى الرّقة بلغتهم وفاة المأمون، فأمر بهم عنبسة بن إسحاق - وهو والي الرقّة - أن يصيروا إلى الرقّة، ثم أشخصهم إلى إسحاق بن إبراهيم بمدينة السلام مع الرسول المتوجِّه بهم إلى أمير المؤمنين، فسلّمهم إليه، فأمرهم إسحاق بلزوم منازلهم، ثم رخّص لهم بعد ذلك في الخروج. فأمّا بشر بن الوليد والذيّال وأبو العوام وعلي بن أبي مقاتل، فإنّهم شخصوا من غير أن يؤذَن لهم حتى قدموا بغداد، فلقوا من إسحاق بن إبراهيم في ذلك أذى، وقدم الآخرون مع رسول إسحاق بن إبراهيم، فخلّى سبيلهم»[٣٨].

أما أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح فلم يجيبا. فكتب المأمون، وهو بالرقّة، إلى إسحاق بن إبراهيم بحملهما إليه بطرسوس، فأُخرجا في قيودهما على بعير متزاملين. وكان محمد بن نوح يقوّي أحمد ويقول له: «يا أبا عبد الله! الله الله! إنك لست مثلي، أنت رجل يُقتَدى بك، وقد مدّ هذا الخلق أعناقهم إليك لما يكون منك، فاتّق الله واثبت لأمر الله». وجاء نعي المأمون وهما في الطريق إليه، فردّا في أقيادهما. وأدرك المرض محمد بن نوح فتُوُفِّي، فصلّى عليه أحمد ودفنه بعانة[٣٩]. وحمل أحمد إلى بغداد - وقد بويع للمعتصم بالروم - ثم نقل إلى حبس العامة[٤٠].

وكان أول من امتحن من الناس عفّان بن مسلم، دعاه إسحاق بن إبراهيم وقرأ عليه كتاب المأمون بامتحانه وبقطع ما كان يجريه عليه

---

(٣٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٤٠ - ٦٤٥.

(٣٩) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٣، ص ٣٢٣.

(٤٠) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى** (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٤٣، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (القاهرة: مكتبة الخانجي، [د. ت.])، ص ٣١٧.

شهرياً وهو خمسمئة درهم أو ألف درهم ـ إن هو لم يجب ـ فلم يأبه وامتنع[٤١].

وحمل كذلك إلى بغداد من مصر أبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطي، وأريد على القول بخلق القرآن، فامتنع «فحبس ببغداد ولم يزل في الحبس إلى أن مات» في خلافة الواثق سنة ٢٣٢هـ[٤٢].

وكذلك أُخذ الحارث بن مسكين أبو عمرو الضبي (١٥٤ ـ ٢٥٠هـ)، وكان فقيهاً على مذهب مالك، حمله المأمون إلى بغداد في أيام المحنة وسجنه لأنه لم يجب إلى القول بخلق القرآن، فلم يزل محبوساً إلى أن ولي المتوكّل فأطلقه، وأطلق جميع من كان في السجن. وقد «حدّث الحارث ببغداد، ورجع إلى مصر، وكتب إليه المتوكّل بعهده على قضاء مصر فلم يزل يتولّاه من سنة سبع وثلاثين ومئتين إلى أن صرف سنة خمس وأربعين[٤٣].

وأما أبو مسهر الدمشقي (١٤٠ ـ ٢١٨هـ) فقد كان أحد أبرز الذين امتحنهم المأمون بشخصه، وقد جرت الكتابات «السنية» على أن تقرن محنته بمحنة المروزيين الأربعة الكبار: أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح ابن ميمون المضروب، وأحمد بن نصر الخزاعي، ونُعيم بن حماد، حتى إنّه ليلقب فيها بالإمام. وكان أبو مسهر قد «أشخص من دمشق إلى عبد الله ابن هارون وهو بالرقّة، فسأله عن القرآن فقال: هو كلام الله، وأبى أن يقول: مخلوق، فدعا له بالسيف والنِّطع ليضرب عنقه، فلما رأى ذلك قال: مخلوق، فتركه من القتل وقال: أما إنك لو قلت ذلك قبل أن أدعو لك بالسيف لقبلت منك ورددتك إلى بلادك وأهلك، ولكنك تخرج الآن فتقول: قلتُ ذاك فَرَقاً من القتل، أشْخِصوه إلى بغداد فاحبسوه فيها حتى يموت. فأشخص من الرقّة إلى بغداد في شهر ربيع الآخر من سنة ثماني عشرة ومائتين، فحُبس قِبل إسحاق بن إبراهيم، فلم يلبث في الحبس إلا

---

(٤١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٨، وأبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ٤٤٧.

(٤٣) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٧٠ ـ ١٩٧٢)، ج ٢، ص ٥٦.

يسيراً حتى مات فيه في غرة رجب سنة ثماني عشرة ومئتين، فأخرج ليدفن فشهده قوم كثير من أهل بغداد»[٤٤].

ولعل ههنا موضع مزيد من البيان لحال أبي مسهر وموقعه من المحنة بالشام، وذلك لما كان له دور تليد في الأحداث التي عرفتها دمشق في نهاية القرن الثاني، قبل أن يتخلّص المأمون من أخيه الأمين وتَخْلُصَ له الخلافة والسلطة. فالواقع أن أبا مسهر قد ارتبط حيناً من الزمن بواقعة خطيرة جرت في خلافة الأمين هي «خروج السفياني» الأموي: علي بن عبد الله بن خالد بن معاوية بن أبي سفيان، المعروف بأبي العَمَيْطَر، في العام ١٩٥هـ، إذ بويع له بالخلافة وغلب على دمشق في أول عام ١٩٦هـ وهو ابن ثمانين سنة أو تسعين. كان أبو العميطر «سيد قومه وشيخهم في زمانه». وقد اقترن خروجه بالصراع الذي شهدته الشام في هذه الفترة بين القيسية واليمانية. وفي رواية قد تبين عطف أحمد بن حنبل على السفياني يقول الميموني: «قال أحمد بن حنبل للهيثم بن خارجة: كيف كان مخرج السفياني بدمشق أيام ابن زبيدة بعد سليمان بن أبي جعفر؟ فوصفه بهيئة جميلة وعزلة للشر، ثم ظلم، وأرادوه على الخروج مراراً فأبى، فحفر له الخطاب بن وجه الفلس سرباً، ثم دخلوه في الليل ونادوه: اخرج فقد آن لك، قال: هذا شيطان، ثم في ثاني ليلة، وقع في نفسه، وخرج فقال أحمد: أفسدوه»[٤٥]. ويلخص الذهبي القصة في النص الآتي: «وقيل: ولي سليمان بن أبي جعفر دمشق عقيب فتنة وعصبية بين العرب. وكانوا ـ بنو أمية ـ يروون في أبي العميطر الروايات، وأن فيه العلامات، وأن كلباً أنصاره، فمالوا إليه، وتوددهم وخافوا محمد بن صالح بن بيهَس، فاندسوا إلى سليمان، وكثروا على ابن بيهس، فحبسه، فتمكنوا ووثبوا، وأحاطوا بسليمان وهو في قصر الحجاج، فبعث إلى ابن بيهس وهو في حبسه بالقصر، فخرج به، وهربا على البرية. ولما خرج عليّ في اليمانية تتبعوا القيسية وحرّقوا دورهم، وقتلوا في بني سُلَيم، وتابعهم أهل الغوطة وحمص وحلب

(٤٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ١١، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٤٥) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٩، ص ٢٨٥.

والسواحل، وهربت قيس، وكان الحرس ينادون على السور: يا عليّ يا مختار، يا من اختاره الجبار، على بني العباس الأشرار! وجرت له أمور، ثم هرب، وخلع نفسه، واختفى، ومات»[٤٦].

وكان الطبري ـ وتابعه المؤرخون على ذلك ـ قد أكد واقعة ظهور السفياني بالشام وأنه دعا إلى نفسه في ذي الحجة من سنة ١٩٥هـ «فطرد عنها عاملها سليمان بن أبي جعفر بعد حصره إياه بدمشق ـ وكان عامل محمد عليها ـ فلم يفلت منه إلا بعد اليأس، فوجّه إليه محمد المخلوع الحسين بن عليّ بن عيسى بن ماهان فلم ينفذ إليه، ولكنّه لمّا صار إلى الرقة أقام بها»[٤٧]. وقد استجمع ابن الأثير (ذكر خروج السفياني) في أحداث سنة ١٩٥هـ فقال:

«في هذه السنة خرج السفياني وهو عليّ بن عبد الله بن خالد بن يزيد ابن معاوية، وأمه نفيسة بنت عبيد الله بن العباس بن عليّ بن أبي طالب، وكان يقول: أنا من شيخيْ صفين ـ يعني عليّاً ومعاوية ـ وكان يلقب بأبي العميطر لأنه قال يوماً لجلسائه: أي شيء كنية الحرذون؟ قالوا: لا ندري قال: هو أبي العميطر فلقّبوه به. ولما خرج دعا لنفسه بالخلافة في ذي الحجة وقوي على سليمان بن المنصور عامل دمشق فأخرجه عنها، وأعانه الخطاب بن وجه الفلس مولى بني أمية وكان قد تغلّب على صيدا، ولمّا خرج سيّر إليه الأمين الحسين بن عليّ بن عيسى بن ماهان فبلغ الرقّة ولم يسر إلى دمشق، وكان عمر أبي العميطر حين خرج تسعين سنة، وكان الناس قد أخذوا عنه علماً كثيراً وكان حسن السيرة فلما خرج ظلم وأساء السيرة فتركوا ما نقلوا عنه. وكان أكثر أصحابه من كلب، وكتب إلى محمد بن صالح بيهس الكلابي يدعوه إلى طاعته ويتهدّده إن لم يفعل فلم يجبه إلى ذلك، فأقبل السفياني على قصد القيسية فكتبوا إلى محمد بن صالح فأقبل إليهم في ثلاثمئة فارس من الضباب ومواليه، واتصل الخبر بالسفياني فوجه إليه يزيد بن هشام في اثني عشر ألفاً فالتقوا فانهزم يزيد

---

(٤٦) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٨٦.

(٤٧) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ٤١٥؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ١، ص ٣٤٢، والذهبي، العبر في خبر من غبر، ج ١، ص ٣١٨.

ومن معه وقتل منهم إلى أن دخلوا أبواب دمشق زيادة على ألفي رجل وأسر ثلاثة آلاف فأطلقهم ابن بيهس وحلق رؤوسهم ولحاهم. وضعف السفياني وحصر بدمشق، ثم جمع جمعاً وجعل عليهم ابنه القاسم وخرجوا إلى ابن بيهس فالتقوا فقتل القاسم وانهزم أصحاب السفياني وبعث رأسه إلى الأمين. ثم جمع جمعاً آخر وسيّرهم مع مولاه المعتمر فلقيهم ابن بيهس فقتل المعتمر وانهزم أصحابه فوهن أمر أبي العميطر وطمع فيه قيس، ثم مرض ابن بيهس فجمع رؤساء بني نمير فقال لهم: ترون ما أصابني من علتي هذه فارفقوا ببني مروان وعليكم بمسلمة بن يعقوب بن عليّ بن محمد بن سعيد بن مسلمة بن عبد الملك فإنه ركيك ـ وهو ابن أختكم ـ وأعلموه أنكم لا تتبعون ببني أبي سفيان وبايعوه بالخلافة وكيدوا به السفياني. وعاد أبو بيهس إلى حوران واجتمعت نمير على مسلمة وبذلوا له البيعة فقبل منهم وجمع مواليه ودخل على السفياني فقبض عليه وقيده وقبض على رؤساء بني أمية فبايعوه وأدنى قيساً وجعلهم خاصته. فلما عوفي ابن بيهس عاد إلى دمشق فحصرها فسلمها إلى القيسية وهرب مسلمة والسفياني في ثياب النساء إلى المزّة، وكان ذلك في المحرم سنة ثمان وتسعين ومئة. ودخل ابن بيهس دمشق وغلب عليها وبقي بها إلى أن قدم عبد الله بن طاهر دمشق ودخل إلى مصر وعاد إلى دمشق فأخذ ابن بيهس معه إلى العراق فمات بها»[48].

ويذكر الذهبي أن أبا العميطر، «حكى» عن المهدي وابن عُلاثة، وأن أبا مسهر قد «روى» عن أبي العميطر، ثم يورد هذا الحديث: «قال الهيثم بن مروان: سمعت أبا مسهر يقول: سمعت شيخاً من قريش أثق به يقول: سأل المهديُّ ابنَ عُلاثة: لمَ رددت شهادة ابن إسحاق؟ قال: لأنه كان لا يرى جمعة ولا جماعة، فسألت أبا مسهر: من الشيخ؟ قال: عليّ بن عبد الله»[49]. لكن صلة أبي مسهر بأبي العميطر أعمق من هذا بكثير، ذلك أنه حين خرج على الخليفة العباسيّ الأمين (١٩٣ ـ ١٩٨هـ) ولّى أبا مسهر قضاء دمشق: «قال أبو الحسن محمد بن الفيض: خرج

(٤٨) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ط ٦ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦)، ج ٥، ص ١٤٧.

(٤٩) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٩، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

السفيانيّ المعروف بأبي العميطر عليّ بن عبد الله بن خالد بن معاوية، وأمه هي نفيسة بنت عبيد الله بن عباس بن عليّ بن أبي طالب في سنة خمس وتسعين ومئة، فولّى أبا مسهر قضاء دمشق كرهاً. ثم إنه تنحى عن القضاء لما خُلع أبو العميطر»[٥٠].

ثم كانت «محنة الإمام أبي مسهر» التي يوردها الذهبي على النحو الآتي:

«قال عليّ بن عثمان النُّفيلي: كنّا على باب أبي مسْهر جماعةً من أصحاب الحديث، فعُدناه، وقلنا كيف أصبحتَ؟ قال: في عافية راضياً عن الله، ساخطاً على ذي القرنين: كيف لم يجعل سداً بيننا وبين أهل العراق، كما جعله بين أهل خُراسان وبين يأجوج ومأجوج. فما كان بعد هذا إلا يسيراً حتى وافى المأمون دمشق، ونزل بِدَيْر مُرّان وبنى القبّة فوق الجبل، فكان بالليل يأمر بجمرٍ عظيمٍ، فيوقَد ويُجعل في طسوتٍ كبارٍ، تُدلّى من عند القُبيْبَة بسلاسل وحبال، فتُضيء لها الغوطة، فيُبصرها بالليل.

وكان لأبي مُسهر حلقة في الجامع بين العشاءين عند حائط الشرقيّ، فبينا هو ليلةً، إذ قد دخل الجامع ضوء عظيم، فقال أبو مُسهر: ما هذا؟ قالوا: النار التي تُدلّى من الجبل لأمير المؤمنين حتى تُضيء له الغوطة. فقال: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ. وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ [الشُّعراء: ١٢٨ ـ ١٢٩]. وكان في الحلقة صاحب خبر للمأمون، فرفع ذلك إلى المأمون، فحقدها عليه، وكان قد بلغه أيضاً أنه كان على قضاء أبي العميطر.

فلما رحل المأمون، أمر بحمل أبي مُسهر إليه، فامتحنه بالرقّة في القرآن.

قلت: قد كان المأمون بأساً وبلاءً على الإسلام.

أبو الدحداح أحمد بن محمد: حدثنا الحسن بن حامد النّيسابوري، حدثني أبو محمد، سمعتُ أصْبَغ ـ وكان مع أبي مُسهرٍ هو وابن أبي النجا خرجا معه يخدمانه ـ فحدثني أصبغ أنّ أبا مُسهرٍ دخل على

---

(٥٠) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٣٢.

المأمون بالرقّة، وقد ضرب رقبة رجل وهو مطروح، فأوقف أبا مُسهر في الحال، فامتحنه، فلم يجبه، فوُضع في النِّطع ليضرب عنقَه، فأجاب إلى خلق القرآن، فأُخرج من النِّطع، فرجع عن قوله، فأُعيد إلى النِّطع، فأجاب، فأمر به أن يُوجَّه إلى العراق، ولم يثق بقوله، فما حذِرَ، وأقام عند إسحاق بن إبراهيم ـ يعني نائب بغداد ـ أياماً لا تبلغ مئة يوم، ومات رحمه الله.

قال الحسن بن حامد: فحدثني عبد الرحمن عن رجل يُكنّى أبا بكر: أنّ أبا مُسهرٍ أُقيم ببغداد ليقول قولاً يبرّئ فيه نفسه من المحنة، ويُوقى المكروه، فبلغني أنه قال في ذلك الموقف: جزى الله أمير المؤمنين خيراً، علّمنا ما لم نكن نعلم، وعلِم علماً ما علمه من كان قبله، وقال: قل: القرآن مخلوق وإلا ضربت عنقك، ألا فهو مخلوق. قال: فأرجو أن يكون له في هذه المقالة نجاةٌ»[٥١].

والحقيقة أن اللقاء الأول لأبي مُسهر بالمأمون لم يكن لقاء الرقة وإنما كان ذلك الذي تمّ بدمشق سنة ٢١٧هـ إبان قدوم المأمون إليها، إذ أمر المأمون عقب هذا اللقاء بحمل أبي مُسهر إلى الرقّة وامتحانه في القرآن على الوجه الذي مرّ. ويظهر بجلاء من رواية الزبير بن بكار أنّ المأمون قد شرع في الامتحان في القرآن منذ إحدى زياراته الشامية التي نعلم أنها وقعت بين عام ٢١٥هـ وبين عام ٢١٧هـ، قدوماً إلى الشام، أو مروراً بها والقصد مصر، أو انصرافاً إليها وانطلاقاً منها لدخول أرض الروم. والثابت أن مبدأ محنة أبي مُسهر قد كان بدمشق في شهر ربيع الأول من سنة ٢١٧هـ[٥٢]، عند انصراف المأمون إليها ودخوله منها بلاد الروم وإظهاره المحنة من هناك بعد ذلك بقليل، أي في شهر ربيع الأول من سنة ٢١٨هـ:

«حدثني الزبير قال: حدثني إسحاق بن إبراهيم قال: لما سار المأمون إلى دمشق ذكروا له أبا مُسهر الدمشقي، ووصفوه بالعلم والفقه، فوجه من جاء به، فقال: ما تقول في القرآن؟ قال: كما قال الله عزّ وجل: ﴿وَإِنْ

---

(٥١) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٥، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٣٨١.

(٥٢) الأزدي، تاريخ الموصل، ص ٤٠٩.

﴿أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] قال: أمخلوقٍ أم غير مخلوق؟ قال: ما يقول أمير المؤمنين؟ قال: يقول أمير المؤمنين: إنه مخلوق، قال: بخبر عن رسول الله (ﷺ) أو عن الصحابة أو عن التابعين؟ قال: بالنّظر، واحتجّ عليه. قال: يا أمير المؤمنين نحن مع الجمهور الأعظم أقول بقولهم، والقرآن كلام الله غير مخلوق. قال: يا شيخ أخبرني عن النبيّ (ﷺ) أكان يُشهدُ إذا تزوّج؟ قال: لا أدري. قال: اخرجْ قبّحك الله، وقبّح من قلّدك دينَه، وجعلك قُدوة»[٥٣].

وفي إشارة مثيرة في أثناء سؤال المأمون لأبي مُسهر عن القرآن وهو بالرقّة بعد أن أشخص إليها من دمشق، يقول المأمون لأبي مُسهر: «يا أبا مُسهر والله لأحبسنّك في أقصى عملي، أو تقول القرآن مخلوق، تريد تعمل للسفياني؟». فيقول أبو مُسهر: «يا أمير المؤمنين القرآن كلام الله غير مخلوق»[٥٤]. وتوافي المنية أبا مُسهر في الحبس في رجب سنة ٢١٨هـ.

تلك كانت أبرز وقائع المحنة في العراق والشام. أما في مصر فقد كان المأمون قد فوّض إلى أخيه أبي إسحاق بن الرشيد (المعتصم) مهمة إظهار المحنة فيها ومتابعتها. فكتب أبو إسحاق إلى كيدُر بن عبد الله والي مصر من قِبَل المأمون بأن يأخذ الناس بالمحنة. فورد كتابه في جمادى الآخرة سنة ٢١٨هـ، أي قبل وفاة المأمون بشهر واحد، والقاضي بمصر هارون بن عبد الله الزُّهري «فأحضره كيدر ودعاه إلى هذا فأجابه إليه، ووافقه على ذلك عامة الشهود ومن يعرف بالعدالة وأكثر الفقهاء إلا من هرب منهم»[٥٥]. وكان هارون بن عبد الله «إذا شهد عنده شاهدان سألهما عن القرآن فإن أقرا أنه مخلوق قبلهما وإلا أوقف شهادتهما». ولم

---

(٥٣) الزبير بن بكار، **الأخبار الموفقيات**، تحقيق سامي مكي العاني (بغداد: مكتبة العاني، ١٩٧٢)، ص ٣٨ ـ ٣٩؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٠، ص ٢٣٥، وأبو الفضل عياض بن موسى عياض القاضي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه وقدّم له محمد بن تاويت الطنجي (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، ١٩٦٥)، ج ٢، ص ٤١٨ ـ ٤١٩.

(٥٤) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١١، ص ٧٢.

(٥٥) الكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، ص ٤٤٧.

يزل على القضاء بذلك إلى شهر ربيع الأول من سنة ٢٢٦هـ. ثم إنه استعفى إلى أبي إسحاق (المعتصم) من حمل الفقهاء في المحنة، وكان «قد ثقل مكانه على ابن أبي دؤاد». فكتب إليه المعتصم أن يمسك عن الحكم، وولّى على قضاء مصر محمد بن أبي الليث الأصمّ الذي كان أحمد بن أبي دؤاد قد أمره بالقيام في المحنة قبل توليته القضاء، وكان محمد رأساً في القيام بذلك «فحمل نُعيم بن حماد والبُويطي وخشنام المحدث في جمع كثير سواهم»[٥٦]. أما هارون بن عبد الله فقد سُمع يقول: «اللهم لك الحمد على معافاتي ممّا بليت به غيري!». لكن الناس ظلوا على المحنة من سنة ثماني عشرة إلى أن قام المتوكّل سنة اثنتين وثلاثين ومئتين[٥٧].

وهذا نص كتاب أبي إسحاق إلى كيدر، كتبه الفضل بن مروان لعشر ليال بقيت من جمادى الأولى سنة ٢١٨هـ:

«بسم الله الرحمن الرحيم من أبي إسحاق ابن أمير المؤمنين الرشيد أخي أمير المؤمنين إلى نصر بن عبد الله كيدُر مولى أمير المؤمنين سلام عليك. فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو واسأله أن يصلّي على محمد عبده ورسوله صلّى الله عليه وأما بعد فإنَ أمير المؤمنين أطال الله بقاءه كتب إليّ فيما أمرني به من الكتاب إلى قُضاة عملي في امتحان من حضرهم للشهادات فمن أقرّ منهم بأنّ القرآن [مخلوق] وكان عدلاً قبلوا شهادته ومن دفع ذلك أسقطوا شهادته ولم يرفعوا حُكماً بقوله، وامتحان أولئك القُضاة بهذه المحنة فمن نفى منهم التشبيه وقال إن القرآن [مخلوق] أقرّه بموضعه ومن دفع أن يكون القرآن [مخلوقاً] أمرته باعتزال الحكم وأن لا يُعان بمثل ذلك في جميع أهل الحديث ومن يُسمع منه أو يُختلَف إليه بسبب الفقه وترك الإذن لأحدٍ منهم في حديث أو فتوى إلا على انتحال هذه النحلة والقول بمثل هذه المقالة والبلوغ من يعتقد ذلك ومراعاته مبلغ المحتسب للخير والكتاب إليه أكرمه الله بما يكون منك. وقد رأيت أن تمتحن القاضي هناك بالمحنة التي كتب بها أمير المؤمنين

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

أطال الله بقاءه ليُعرف مذهبه وما عنده بأن القرآن [مخلوق] وتَرْكِ التشبيه والشك فيه فقدّمت إليه في امتحان من يحضره للشهادات بهذه المحنة ومن أقرّ منهم وكان عدلاً قُبلت شهادته ومن دفع ذلك وامتنع منه أُسقط [تْ] شهادته وإن أنكر القاضي أن يكون القرآن مخلوقاً أمرته باعتزال الحكومة وأوعزتَ بمثل ذلك إلى أهل الحديث ومن يسمع منه أو يُختلف إليه بسبب الفقه وكتبتُ إلى القاضي قبلك بمثل الذي كتبتُ إليك فاعلم ذلك واعمل بما مثّل به أمير المؤمنين منه وانتهِ إليه وابلغ من القيام به على حسب ما يلزمك ويجب عليك واحضر ما تعمل به عنده من وجوه أهل عملك وصلحائهم واكتب إليّ بما يكون من القاضي في ذلك ومنك على حقه وصدقه لأُنهيه إلى أمير المؤمنين إن شاء الله والسلام عليك ورحمة الله وبركاته»[58].

وفي شهر رجب من العام نفسه الذي جرت فيه هذه الوقائع، عام ٢١٨هـ، اعتل المأمون وهو بالبَدَنْدون ببلاد الروم واشتد مرضه فوافته المنية هناك. وقد استخلف من بعده أخاه أبا إسحاق بن الرشيد (المعتصم). وكانت وصيته بحضور القضاة والفقهاء والقواد والكتّاب:

«هذا ما أشهد عليه عبد الله بن هارون أمير المؤمنين بحضرة مَنْ حضره، أشهدكم جميعاً على نفسه أنه يشهد ومن حضره أن الله عزّ وجلّ وحده لا شريك له في ملكه، ولا مدبّر لأمره غيره، وأنه خالق وما سواه مخلوق، ولا يخلو القرآن أن يكون شيئاً له مثل، ولا شيء مثله تبارك وتعالى، وأن الموت حقّ والبعث حقّ والحساب حقّ وثواب المُحسن الجنة وعقاب المُسيء النار، وأن محمداً (ﷺ) قد بلّغ عن ربّه شرائع دينه، وأدّى نصيحته إلى أمته، حتى قبضه الله إليه صلى الله عليه أفضل صلاة صلّاها على أحد من ملائكته المقرّبين وأنبيائه والمرسلين، وأني مقرّ مذنب، أرجو وأخاف، إلا أنّي إذا ذكرت عفو الله رجوت، فإذا متّ فوجّهوني وغمّضوني، وأسبغوا وضوئي وطهوري، وأجيدوا كفني، ثم أكثِروا حمد الله على الإسلام ومعرفة حقه عليكم في محمد، إذ جعلنا من أمته المرحومة، ثم أضجِعوني على سريري، ثم عجّلوا بي،

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٤٦ ـ ٤٤٧.

فإذا أنتم وضعتُمُوني للصلاة، فليتقدّم بها من هو أقربكم بي نسباً، وأكبركم سنّاً، فليكبّر خمساً، يبدأ في الأولى في أولها بالحمد لله والثناء عليه والصلاة على سيدي وسيد المرسلين جميعاً، ثم الدعاء للمؤمنين والمؤمنات، الأحياء منهم والأموات، ثم الدعاء للذين سبقونا بالإيمان، ثم ليكبّر الرابعة، فيحمد الله ويهلّله ويكبّره ويسلم في الخامسة، ثم أقلّوني فابلغوا بي حفرتي، ثم لينزل أقربكم إليّ قرابةً، وأودّكم محبة، وأكثروا من حمد الله وذكره، ثم ضعوني على شقي الأيمن واستقبلوا بي القبلة، وحُلّوا كفني عن رأسي ورجليّ، ثم سدّوا اللحد باللَّبِن، واحثوا تراباً عَليَّ، واخرجوا عني وخلّوني وعملي، فكلكم لا يغني عني شيئاً، ولا يدفع عني مكروهاً، ثم قفوا بأجمعكم فقولوا خيراً إن علمتم، وأمسكوا عن ذكر شرّ إن كنتم عرفتم، فإني مأخوذ من بينكم بما تقولون وما تلفظون به، ولا تدعوا باكيةً عندي فإن المعْول عليه يعذّب. رحم الله امرأً اتّعظ وفكر فيما حتّم الله على جميع خلقه من الفناء، وقضى عليهم من الموت الذي لا بدّ منه، فالحمد لله الذي توحّد بالبقاء، وقضى على جميع خلقه بالفناء. ثم لينظر ما كنت فيه من عز الخلافة، هل أغنى ذلك عني شيئاً إذ جاء أمر الله! لا والله ولكن أضعف عليّ به الحساب، فيا ليت عبد الله بن هارون لم يكن بشراً، بل ليته لم يكن خلقاً! يا أبا إسحاق، أدنُ منّي، واتّعظ بما ترى، وخذ بسيرة أخيك في القرآن، واعمل في الخلافة إذا طوّقكها الله عمل المريد لله، الخائف من عقابه وعذابه، ولا تغترّ بالله ومهلته، فكأنْ قد نزل بك الموت، ولا تغفل أمر الرعية! الرعية الرعية! العوام العوام! فإن الملك بهم وبتعهدك المسلمين والمنفعة لهم. الله الله فيهم وفي غيرهم من المسلمين! ولا يُنهيَنَّ إليك أمر فيه صلاح للمسلمين ومنفعة لهم إلا قدّمته وآثرته على غيره من هواك، وخذ من أقويائهم لضعفائهم، ولا تحمل عليهم في شيء، وأنصف بعضهم من بعض بالحقّ بينهم، وقرّبهم وتأنّهم وعجل الرحلة عني، والقدوم إلى دار مُلكِك بالعراق، وانظر هؤلاء القوم الذين أنت بساحتهم فلا تغفل عنهم في كل وقت. والخُرَّمية فأغزِهم ذا حزامة وصرامة وجلد، وأكْنِفه بالأموال والسلاح والجنود من الفرسان والرّجالة، فإن طالت مدتهم فتجرّد لهم بمن معك من أنصارك وأوليائك، واعمل في ذلك عمل مقدّم النيّة فيه، راجياً ثواب الله عليه. واعلم أن العظة إذا

طالت أوجبت على السامع لها والموصى بها الحجة، فاتق الله في أمرك كله، ولا تُفْتَن»[٥٩].

ثم وصّى خليفته المعتصم بالله وقال له: «يا أبا إسحاق، عليك عهد الله وميثاقه وذمة رسول الله (ﷺ) لتقومنّ بحق الله في عباده، ولتؤثرنّ طاعته على معصيته، إذ أنا نقلتُها من غيرك إليك؟ قال: اللهم نعم، عبد الله بن طاهر أقرّه على عمله ولا تهجْه، فقد عرفت الذي سلف منكما أيام حياتي وبحضرتي، استعطفه بقلبك، وخُصّه ببرّك، فقد عرفتَ بلاءه وغناءه عن أخيك. وإسحاق بن إبراهيم فأشركه في ذلك، فإنه أهلٌ له. وأهل بيتك، فقد علمتَ أنه لا بقيّة فيهم وإن كان بعضهم يظهر لنفسه. وعبد الوهاب عليك به من بين أهلك، فقدّمه عليهم، وصيّر أمرهم إليه. وأبو عبد الله بن أبي داود فلا يفارقك، وأشركه في المشورة في كلّ أمرك، فإنه موضع لذلك منك، ولا تتخذّن بعدي وزيراً تلقي إليه شيئاً، فقد علمت ما نكبني به يحيى بن أكثم في معاملة الناس وخبث سيرته حتى أبان الله ذلك منه في صحة مني، فصرتُ إلى مفارقته، قالياً له غير راضٍ بما صنع في أموال الله وصدقاته، لا جزاه الله عن الإسلام خيراً! وهؤلاء بنو عمك من ولد أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (رضي الله عنه)، فأحسن صحبتَهم وتجاوز عن مسيئهم، واقبل من محسنهم، وصِلاتهم فلا تغفلها في كل سنة عند محلّها، فإن حقوقهم تجب من وجوه شتّى. اتقوا الله ربكم حقّ تقاته ولا تموتُنّ إلا وأنتم مسلمون. اتقوا الله واعملوا له، اتقوا الله في أموركم كلها. استودعكم الله ونفسي وأستغفر الله مما سلف، وأستغفر الله ممّا كان مني، إنّه كان غفاراً، فإنه لَيَعلَمُ كيف ندمي على ذنوبي، فعليه توكلت من عظيمها، واليه أنيب ولا قوة إلا بالله، حسبي الله ونعم الوكيل، وصلى الله على محمد نبيّ الهدى والرحمة»[٦٠].

وفي رجب من سنة ٢١٨هـ بويع بالخلافة للمعتصم بالله (١٧٩ ـ ٢٢٧هـ). وقد «كان ملكاً شجاعاً بطلاً مهيباً»، لكنه «كان لا يدري شيئاً

(٥٩) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ٦٤٧ ـ ٦٤٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٤٩ ـ ٦٥٠.

من العلم»[٦١]. وكان المأمون قد أوصاه قبل موته أن يأخذ بسيرته في القرآن «فسلك ما كان المأمون عليه وختم به عمره من امتحان الناس بخلق القرآن، فكتب إلى البلاد بذلك، وأمر المعلّمين أن يعلّموا الصبيان ذلك، وقاسى الناس منه مشقة في ذلك، وقتل عليه خلقاً من العلماء، وضرب الإمام أحمد بن حنبل، وكان ضربه في سنة عشرين»[٦٢]. ذلك ما يقوله السيوطي. لكن في هذا القول مبالغة بيّنة إذ إننا لا نعرف أن «خلقاً من العلماء» قد قتلوا على يدي المعتصم في القول بخلق القرآن في العراق والشام. أما في مصر فقد أخبر ابن قديد «أن أمر المحنة كان سهلاً في ولاية المعتصم، لم يكن الناس يؤخذون بها شاءوا أو أبوا، حتى مات المعتصم وقام الواثق سنة سبع وعشرين ومئتين فأمر أن يؤخذ الناس بها، وورد كتابه على محمد بن أبي الليث وكأنها نار أضرمت»[٦٣].

وتظل واقعة «ضرب» أحمد بن حنبل هي أبرز وقائع المحنة في خلافة المعتصم، ومع أن الطبري لا يشير البتة إلى هذه الواقعة، إلا أن معظم المؤرخين والعلماء بالسير يثبتونها. وبينما يتوسع فيها الكتّاب المناصرون لتيار (السّنة والحديث) فيوردونها مورد الملحمة والأسطورة، فإنّ جُلّ المؤرخين الآخرين لا يشيرون إليها إلا باقتضاب كبير. فابن سعد، في تعريفه بابن حنبل، يخص صاحب الحادثة بكلمات قليلة: «وقد كان امتحن وضرب بالسياط، أمر بضربه أبو إسحاق أمير المؤمنين على أن يقول القرآن مخلوق فأبى أن يقول»[٦٤]. والجاحظ المعتزلي، يعترف بواقعة امتحان ابن حنبل لكنه يقول «إنه لم ير سيفاً مشهوراً، ولا ضرب ضرباً كثيراً، ولا ضرب إلا ثلاثين سوطاً مقطوعة الثمار، مشعثة الأطراف، حتى أفصح بالإقرار مراراً. ولا كان في مجلس ضيق، ولا كانت حاله حالاً موئسة، ولا كان مثقلاً بالحديد، ولا خُلع قلبه بشدة الوعيد. ولقد كان يُنازَع بألين كلام، ويجيب بأغلظ الجواب ويرزُنون

---

(٦١) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٢، ص ٥٧ و٥٩.

(٦٢) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٣٣٥.

(٦٣) الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص ٤٥١.

(٦٤) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى (القاهرة: دار التحرير للطبع والنشر، ١٩٦٨)، ج ٧، ق ٢، ص ٩٢.

ويخفّ، ويحلُمون ويطيش»[٦٥]. وهو يورد بعض ما دار من جدال بين أحمد وبين الخليفة المعتصم ومناظريه، مفاخراً بدور أصحابه (المعتزلة) في تكفير من وجب تكفيره وفي امتحان أهل التهمة، ويقول مناظراً «أصحاب الحديث والعوام»، جماعة أحمد بن حنبل:

«وقد قال صاحبكم للخليفة المعتصم، يوم جمع الفقهاء والمتكلّمين والقضاة والمخلصين، إعذاراً وإنذاراً: امتحنتني وأنت تعرف ما في المحنة، وما فيها من الفتنة، ثم امتحنتني من بين جميع هذه الأمة! قال المعتصم: أخطأتَ، بل كذبت، وجدتُ الخليفة قبلي قد حبسك وقيّدك، ولو لم يكن حبسك على تهمة لأمضى الحكم فيك، ولو لم يَخَفْكَ على الإسلام ما عرض لك، فسؤالي إياك عن نفسك ليس من المحنة، ولا من طريق الاعتساف، ولا من طريق كشف العورة، إذ كانت حالك هذه الحال، وسبيلك هذه السبيل.

وقيل للمعتصم في ذلك المجلس: ألا تبعث إلى أصحابه حتى يشهدوا إقراره، ويُعاينوا انقطاعه، فينقض ذلك استبصارهم، فلا يمكنه جَحْد ما أقرّ به عندهم؟ فأبى أن يقبل ذلك، وأنكره عليهم، وقال أريد أن أوتى بقوم إن اتّهمتُهم مُيِّزْتُ بسيرتي فيهم، وإن بان لي أمرهم أنفذْتُ حكم الله فيهم، وهم ما لم أوتَ بهم كسائر الرعية، وكغيرهم من عوام الأمة، وما من شيء أحب إليّ من الستر، ولا شيء أولى بي من الأناة والرّفق.

وما زال به رفيقاً، وعليه رقيقاً، ويقول: لأن أستحييك بحقٍّ أحبُّ إليّ من أن أقتلك بحق! حتى رآه يعاند الحجة، ويكذب صُراحاً عند الجواب. وكان آخر ما عاند فيه، وأنكر الحق وهو يراه، إنّ أحمد بن أبي دؤاد قال له: أليس لا شيء إلا قديم أو حديث؟ قال: نعم. قال: أوليس القرآن شيئاً؟ قال: نعم. قال: أوليس لا قديم إلا الله؟ قال: نعم. قال: فالقرآن إذاً حديث؟ قال: ليس أنا متكلِّم.

وكذلك كان يصنع في جميع مسائله، حتى كان يجيبه في كل ما

---

(٦٥) انظر: «كتاب خلق القرآن،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ٤ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ج ٤، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

سأل عنه، حتى إذا بلغ المختنَق، والموضع الذي إن قال فيه كلمة واحدة بَرِئَ منه أصحابه قال: ليس أنا متكلِّم!

فلا هو قال في أول الأمر: لا علم لي بالكلام، ولا هو حين تكلّم فبلغ موضع ظهور الحجة، خضع للحقّ. فمقته الخليفة، وقال عند ذلك: أُفٍّ لهذا الجاهل مرّة، والمعانِد مرّة.

وأما الموضع الذي واجه فيه الخليفة بالكذب، والجماعة بالقحة، وقلّة الاكتراث وشدة التصميم، فهو حين قال له أحمد بن أبي دواد تزعم أن الله ربّ القرآن؟ قال: لو سمعتُ أحداً يقول ذلك لقلتُ. قال: أفما سمعتَ ذلك قط من حالفٍ ولا سائل، ولا من قاصٍّ ولا في شعرٍ، ولا في حديث؟!

قال: فعرف الخليفة كذبه عند المسألة، كما عرف عَنُوده عند الحجّة.

وأحمد بن أبي دؤاد ـ حفظك الله ـ أعلم بهذا الكلام، وبغيره من أجناس العلم، من أن يجعل هذا الاستفهام مسألة، ويعتمد عليها في مثل تلك الجماعة. ولكنه أراد أن يكشف لهم جرأته على الكذب، كما كشف لهم جرأته في المعاندة، فعند ذلك ضربه الخليفة.

وأية حجةٍ لكم في امتحاننا إياكم، وفي إكفارنا لكم؟

وزعم يومئذٍ أن حكم كلام الله كحكم علمه، فكما لا يجوز أن يكون علمه مُحدثاً ومخلوقاً، فكذلك لا يجوز أن يكون كلامه مخلوقاً مُحدثاً. فقال له: أليس قد كان الله يقدر أن يبدّل آيةً مكان آية، وأن يذهب بهذا القرآن، ويأتي بغيره، وكل ذلك في الكتاب مسطور؟ قال: نعم. قال: فهل كان يجوز هذا في العلم، وهل كان جائزاً أن يبدّل الله علمه، ويذهب به، ويأتي بغيره؟ قال: ليس.

وقال له: رَوَيْنا في تثبيت ما نقول الآثارَ، وتَلَوْنا عليك الآية من الكتاب، وأريناك الشاهد من النُّقول التي بها لزم الناس الفرائض، وبها يفصلون بين الحق والباطل، فعارِضْنا أنت الآن بواحدةٍ من الثلاث. فلم يكن ذلك عنده، ولا استخزى من الكذب عليه في غير هذا المجلس، لأن عدة من حضره أكثر من أن يُطمع أحداً أن يكون الكذب يجوز عليه.

وقد كان صاحبكم هذا يقول: لا تقيّة إلا في دار الشّرك، فلو كان ما أقرّ به من خلق القرآن كان منه على وجه التقيّة فقد أعمل التقيّة في دار الإسلام، وقد أكذب نفسه. وإن كان ما أقرّ به على الصحة والحقيقة فلستم منه، وليس منكم»(٦٦).

ويذكر الحافظ الذهبي أنّه في سنة ٢١٩هـ، أو في التي بعدها، «امتحن المعتصم الإمام أحمد بن حنبل، وضرب بين يديه بسياط حتى غشي عليه. فلمّا صمّم ولم يجب أطلقه وندم على ضربه»(٦٧). وفي التعريف بابن حنبل يقول الخطيب البغدادي إنه «إمام المحدثين، الناصر للدين، والمناضل عن السّنة والصابر في المحنة»(٦٨)، وإنه «ضرب بالسياط في الله، فقام مقام الصديقين في عشر الأواخر من شهر رمضان سنة عشرين ومئتين»(٦٩)، ولا يزيد.

ويؤكّد المسعودي أنه في سنة ٢١٩هـ «ضرب المعتصم أحمد بن حنبل ثمانية وثلاثين سوطاً ليقول بخلق القرآن»(٧٠). ويُجمل صاحب **الوافي بالوفيات** وقائع محنة ابن حنبل مستخدماً المصادر الحنبلية المبكرة، ويقول:

«ثم إن المأمون قد نظر في الكلام وباحث المعتزلة وبقي يقدّم رجلاً ويؤخّر أخرى في دعاء الناس إلى القول بخلق القرآن إلى أن قوي عزمه على ذلك في السّنة التي مات فيها. وطُلب أحمد بن حنبل إلى المأمون فأُخبر في الطريق أنّه مات لما وصل إلى أَذَنة ومات المأمون بالبَدندون. وبقي أحمد محبوساً بالرّقّة حتى بويع المعتصم بالروم ورجع فرُدَّ أحمد إلى بغداد وحُبس وأُرسل إليه في كل يوم رجلان يناظرانه وفي اليوم الرابع وجّه المعتصم إليه بُغا الكبير فحمله إليه وبات في بيت بلا سراج وهو مثقل بالقيود فأخرج تكّة من سراويله وشدّ بها القيود يحملها وأُدخل

(٦٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٥.

(٦٧) الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج ١، ص ٣٧٦، وابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٢، ص ٤٥.

(٦٨) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٤، ص ٤١٢.

(٦٩) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٤، ص ٣٤٩.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٤٩.

على المعتصم وأحمد بن أبي دؤاد إلى جانبه وقد جمع خلقاً كثيراً من أصحابه فأدناه المعتصم ثم أجلسه وقال: لولا أنّي وجدتك في يد من كان قبلي ما عرضت إليك، ثم قال لهم: ناظروه وكلّموه. فقال له عبد الرحمن بن إسحاق: ما تقول في القرآن؟ فقال له أحمد: ما تقول في علم الله؟ فسكت. وقال بعضهم: أليس [قال] الله تعالى ﴿الله خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] والقرآن أليس بشيء؟ فقال: قال الله ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥] فدمّرت إلا ما أراد الله. فقال بعضهم: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] أفيكون محدّثاً غير مخلوق؟ فقال: قال الله ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ [ص: ١] فالذكر هو القرآن وتلك ليس فيها ألف ولام. وذكر بعضهم حديث عمران بن حُصين: إن الله خلق الذكر، فقال: هذا خطأ حدّثنا غير واحد أن الله كتب الذكر. واحتجوا بحديث ابن مسعود: ما خلق الله من جنة ولا نار ولا سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي، فقال: إنّما وقع الخلق على الجنّة والنار والسماء والأرض ولم يقع على القرآن. فقال بعضهم: حديث [خبّاب]: يا هنْتاه تقرَّب إلى الله بما استطعت فإنّك لن تتقرّب إليه بشيء أحب إليه من كلامه، فقال: هكذا هو. فقال ابن أبي دواد: يا أمير المؤمنين هو والله ضالٌ مبتدع. فقال المعتصم: كلّموه وناظروه، فتطول المناظرة بينهم وبينه فيقول المعتصم: ويحك يا أحمد ما تقول؟ فيقول: أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنّة رسول الله حتى أقول به. فيقول ابن أبي دواد: ما تقول إلا ما في كتاب الله أو سنة رسوله! فيقول أحمد بن حنبل: تأوّلت تأويلاً فأنت أعلم وما تأولتَ ما يُحبَس عليه وما يقيّد عليه فقال المعتصم: لئن أجابني لأطلقنّ عنه بيدي ولأركبنّ إليه بجندي ولأطأنّ عقبه. ثم قال: يا أحمد إني والله عليك لشفيق وإني لأشفق عليك كشفقتي على هارون ابني ما تقول؟ فيقول: أعطني شيئاً من كتاب الله أو سنة رسوله. فلمّا طال المجلس ضجر وقال: قوموا، وحبسه المعتصم عنده. ثم ناظروه ثاني يوم وجرى ما جرى في اليوم الأول وضجروا وقاموا. فلمّا كان في اليوم الثالث أخرجوه فإذا الدار غاصة وقوم معهم السيوف وقوم معهم السياط وغير ذلك فأقعده المعتصم وقال: ناظروه. فلمّا ضجروا وطال الأمر قربه المعتصم وقال له ما قال في اليوم الأول فردّ عليه أيضاً كذلك. فقال: عليك، وذكر اللعن ثمّ قال: خذوه واسحبوه وخلّعوه. فسُحب ثم خُلّع

وسعى بعضهم إلى القميص ليخرقه فنهاه المعتصم فنزعه قال أحمد بن حنبل: فظننت أنه إنما درئ عن القميص لئلا يخرق ما كان في كمّي من الشَّعر الذي وصل إليّ من شعر النبي (ﷺ)، ثم مُدّت يداه وخلعتا فجعل الرجل يضربه سوطين، فقيل له: شدّ، قطع الله يدك. فيتأخر ويتقدّم غيره فيضربه سوطين كذلك. ونخسه عُجيف بسيفه وقال: تريد أن تغلب هؤلاء كلهم؟ وبعضهم يقول: يا أمير المؤمنين دمه في عنقي اقتله، ولم يزل يضربه إلى أن أُغمي عليه وسُحب وخُرج به وأُلقي على [ظهره] بآريّة وداسوه وهو مغشيّ عليه فأفاق بعد ذلك وجيء إليه بسويق وقالوا: اشربْ، وتقيّأ فقال: لا أفطر، وكان صائماً. ثم خُلّي عنه فصار إلى منزله فكان مكثه في السجن منذ أُخذ وحُمل إلى أن ضُرب وخُلّي عنه ثمانية وعشرين شهراً. وقال ابن أبي داود: وضُرب ابن حنبل نيّفاً وثلاثين أو أربعة وثلاثين سوطاً وكان أثر الضرب بيّناً في ظهره إلى أن توفي (ﷺ). ولم يزل بعد أن برئ يحضر الجمعة والجماعة ويفتي ويحدّث حتى مات المعتصم»[٧١].

أما أبو نعيم الأصبهاني[٧٢] فإنّه يتوسّع في سرد وقائع المحنة مستخدماً على وجه الخصوص السيرة التي وضعها صالح بن أحمد بن حنبل (ت. ٢٦٥هـ)، وكذلك يفعل ابن الجوزي[٧٣].

والذي يخلص من امتحان المعتصم لابن حنبل، وراء التفصيلات الجزئية التي يتوسّع فيها كل من صالح بن أحمد بن حنبل وحنبل بن إسحاق بن حنبل، ليس بالمادة الغزيرة، وإن كان على قدر عظيم من الأهمية.

ومبدأ الامتحان، حسبما يرويه صالح بن أحمد بن حنبل، وحنبل بن إسحاق بن حنبل، أن أحمد بن حنبل، وقد رد إلى بغداد، حوّل في شهر رمضان سنة ٢١٩هـ من الحبس إلى دار إسحاق بن إبراهيم. فكان يوجه إليه

---

(٧١) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، كتاب الوافي بالوفيات، باعتناء س. ديدرينغ (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٧٢)، ج ٦، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٧.

(٧٢) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ١٠ ج (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٣٢ ـ ١٩٣٨)، ج ٩، ص ١٩٢ ـ ٢٢١.

(٧٣) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣٠٨ ـ ٣٨٥.

في كل يوم برجلين يناظرانه هما أحمد بن رباح ـ أو محمد بن رباح ـ وأبو شعيب الحجام، أو ابن الحجام. وفي مناظرة ابن الحجام لابن حنبل يسأل ابن حنبل ابن الحجام عن علم الله ما هو؟ فيقول: علم الله مخلوق، فيكفّره أحمد[٧٤]. ثم أدخل أحمد بن حنبل على الخليفة المعتصم، وعنده أحمد بن أبي دؤاد وأبو عبد الرحمن الشافعي[٧٥]، فيقول له الخليفة: «لولا أني وجدتك في يد من كان قبلي ما عرضت لك».

ويسأله عبد الرحمن بن إسحاق: ما تقول في القرآن؟ فيسأله أحمد: ما تقول في علم الله؟ فيسكت. ثم يُسأل أحمد، فيرد ويقول: «يا أمير المؤمنين، أعطوني شيئاً من كتاب الله عز وجل أو سنة رسول الله (ﷺ) حتى أقول به». فيقول له أحمد بن أبي دؤاد: «وأنت لا تقول إلا ما في كتاب الله أو سنة رسوله!»، فيقول له أحمد: «تأوّلت تأويلاً تدعو الناس إليه، فأنت أعلم وما تأولت، وتحبس عليه وتقتل عليه!» فيقول ابن أبي دؤاد مغضباً: «هو والله يا أمير المؤمنين ضالّ مضّل مبتدع، وهؤلاء قضاتك والفقهاء فسلهم». فيسألهم المعتصم فيقولون: «يا أمير المؤمنين، هو ضالّ مبتدع». وكلّما احتجّ عليه أحد بشيء ردّ احتجاجه فانقطع. ويطول المجلس لينعقد من بعد للمناظرة والكلام.

ومنذ اليوم الأول للـ «تحقيق» مع ابن حنبل ـ وقد دام ثلاثة أيام ـ

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣١٩؛ أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، دراسة وتحقيق وتعليق فؤاد بن عبد المنعم أحمد (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، [د. ت.])، ص ٥٣، وأبو عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، دراسة وتحقيق محمد نغش ([د. م.: د. ن.]، ١٩٧٧)، ص ٤٥.

(٧٥) هو أبو عبد الرحمن أحمد بن يحيى بن عبد العزيز الشافعي «المتكلم، من كبار الأذكياء ومن أعيان تلامذة أبي عبد الله الشافعي الإمام»، كان حياً في حدود سنة ٢٣٠هـ وقد «كان من كبار أصحاب الشافعي الملازمين له ببغداد، ثم صار من أصحاب ابن أبي دؤاد واتبعه على رأيه». انظر: أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست**، تحقيق رضا تجدد (طهران: مكتبة الأسدي، ١٩٧١)، ص ٢٦٧؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٥، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٠، ص ٥٥٥. ونقرأ عند الذهبي أيضاً (ج ١١، ص ٢٤٠): «... وحدثني عن أصحابنا عن أبي عبد الرحمن الشافعي، أو هو حدثني أنهم أنفذوه إلى أحمد في محبسه ليكلمه في معنى التقية، فلعله يجيب. قال: فصرت إليه أكلمه، حتى إذا أكثرت وهو لا يجيبني، ثم قال لي: ما قولك اليوم في سجدتي السهو؟ وإنما أرسلوه إلى أحمد للإلْف الذي كان بينه وبين أحمد أيام لزومهم الشافعي. فإن أبا عبد الرحمن كان يومئذ ممّن يتقشف ويلبس الصوف، وكان أحفظ أصحاب الشافعي للحديث من قبل أن يتبطن بمذاهبه المذمومة».

كان واضحاً أن موضوع الامتحان لم يكن خلق القرآن وحده، أو كلام الله ـ وإن كانت هذه هي المسألة المركزية ـ وإنما كان ثمة مسألتان أخريان قيل إن أحمد سئل فيهما: **الأولى** تلك التي مرّت، وهي علم الله قديم هو أم حادث؟ **والثانية** مسألة رؤية الله، هل يُرى الله تعالى في الآخرة أم لا؟ أما مسألة علم الله فجميع روايات المحنة تثبت الإلماع إليها في الامتحان، وأما مسألة الرؤية فتروى فيها الرواية العجيبة الآتية التي يوردها الخطيب البغدادي.

«أخبرنا الحسين بن علي الصيمري حدثنا محمد بن عمران المرزباني أخبرني محمد بن يحيى حدثنا الحسين بن فهم حدثني أبي قال: قال ابن أبي دؤاد للمعتصم: يا أمير المؤمنين هذا يزعم ـ يعني أحمد بن حنبل ـ أن الله تعالى يُرى في الآخرة والعين لا تقع إلا على محدود والله تعالى لا يُحَدّ. فقال له المعتصم: ما عندك في هذا؟ فقال: يا أمير المؤمنين، عندي ما قاله رسول الله (ﷺ)، قال: «وما قال عليه السلام؟» قال: حدثني محمد بن جعفر غندر حدثنا شعبة عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله البجلي قال: كنا مع النبي (ﷺ) في ليلة أربع عشرة من الشهر، فنظر إلى البدر فقال: «أما إنكم سترون ربكم كما ترون هذا البدر لا تضامون في رؤيته». فقال لأحمد بن أبي دؤاد: ما عندك في هذا؟ قال: أنظر في إسناد هذا الحديث، وكان هذا في أول يوم، ثم انصرف فوجه ابن أبي دؤاد إلى علي بن المديني، وهو ببغداد مُملق لا يقدر على درهم، فأحضره فما كلّمه في شيء حتى وصله بعشرة آلاف درهم، وقال له: هذه وصلك بها أمير المؤمنين، وأمر أن يدفع إليه جميع ما استحق من أرزاقه، وكان له رزق سنتين، ثم قال له: يا أبا الحسن حديث جرير بن عبد الله في الرؤية ما هو؟ قال: صحيح قال: فهل عندك فيه شيء؟ قال يعفيني القاضي من هذا، فقال يا أبا الحسن هذه حاجة الدهر، ثم أمر له بثياب وطيب ومركب بسرجه ولجامه، ولم يزل حتى قال له: في هذا الإسناد من لا يعمل عليه ولا على ما يرويه، وهو قيس بن أبي حازم، إنما كان أعرابياً بوالاً على عقبيه، فقبّل ابن أبي دؤاد ابن المديني واعتنقه. فلمّا كان الغد وحضروا قال ابن أبي دؤاد: يا أمير المؤمنين يحتج في الرؤية بحديث جرير، وإنما رواه عنه قيس بن أبي حازم، وهو أعرابي بوال على عقبيه. قال

فقال أحمد بن حنبل بعد ذلك: فحين طلع لي هذا علمت أنه من عمل علي بن المديني»[٧٦].

ويعقّب الخطيب البغدادي على هذه الحكاية ويقول: «فكان هذا وأشباهه من أوكد الأمور في ضربه»[٧٧]. لكنّه يردف قائلاً: «ولم يحك أحد ممن ساق خبر محنة أبي عبد الله بن حنبل أنه نوظر في حديث الرؤية. فإن كان هذا الخبر المحكي عن ابن فهم محفوظاً، فأحسب أن ابن أبي دؤاد «تكلم في قيس بن أبي حازم بما ذكر في الحديث وعزا ذلك إلى علي بن المديني»[٧٨]. أما ابن الجوزي فيستقبح القصة ويثبّت قيس بن أبي حازم بما هو من كبار التابعين ويعرّض بحرص الذين «أجابوا» ـ من أمثال «ابن أبي شيبة وابن المدينيّ وعبد الأعلى» ـ على الدنيا وطوافهم على الأبواب، ويرى أن ابن المديني كان يتابع ابن أبي دؤاد ليرضيه، ومن فعل مثل فعله يستحق الهجر[٧٩].

وينقل حنبل بن إسحاق أن أحمد قال: «وما كان في القوم أرأف بي ولا أرحم من أبي إسحاق، فأمّا الباقون فأرادوا قتلي، وشاركوا فيه لو أطاعهم وأجابهم». وأما ابن أبي دؤاد فقد «كان من أجهل الناس بالعلم والكلام»، لم يكن يناظر ويتكلّم، و«ما كان له معرفة بشيء، إنّما كان يعوّل على هؤلاء المعتزلة أهل البصرة، برغوث وأصحابه، أما هو فلا صاحب علم ولا كلام ولا نظر»[٨٠].

ووجّه إليه المعتصم يوماً رجلين يكلّمانه ويناظرانه ويكلّفان به هما (غسان والشافعي الأعمى) «من أصحاب ابن أبي دؤاد». ثمّ أتاه أحمد بن

---

(٧٦) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٤٦٧.

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣٩٠ ـ ٣٩٣.

(٨٠) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ٥١. وينبه الذهبي إلى أن برغوث أبا عبد الله محمد بن عيسى الجهمي هو «رأس البدعة»، وأنه «أحد من كان يناظر الإمام أحمد وقت المحنة؛ صنف كتاب الاستطاعة وكتاب المقالات وكتاب المضاهاة»، وتوفي سنة ٢٤٠ أو ٢٤١هـ. وقد أكد أبو الحسين الخياط أن برغوث لم يكن من المعتزلة. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٥٥٤.

أبي دؤاد يحذّره من الخليفة ويقول له: «والله لقد كتب اسمك في السبعة: يحيى بن معين وغيره فمحوته. ولقد ساءني أخذهم إياك، وإنه والله ليس هو السيف، إنه ضرب بعد ضرب»(٨١). لكن أحمد لا يجيب. وقد كتب حنبل: سمعت أبا عبد الله يقول: «لما احتج علي عبد الرحمن بابن عرعرة واليمامي قطعني، فسكت. فقال برغوث: يا أمير المؤمنين كافر حلال الدم، اضرب عنقه، ودمه في عنقي. وقال شعيب كذلك أيضاً (...) فلم يلتفت إلى قولهما (...) ولم يكن في القوم أشد تكفيراً ولا أخبث منهما»(٨٢). ويتابع ابن حنبل الحكاية قائلاً: «وكان إذا كلمني ابن أبي دؤاد لم أجبه ولم ألتفت إلى كلامه، وإذا كلّمني أبو إسحاق ألَنْت له القول والكلام فلم يكن لهم علي حجة. فقال لي أبو إسحاق في اليوم الثالث: أجبني يا أحمد إلى ما أدعوك إليه، [قد بلغـ] ـني أنك تحبّ الرئاسة، وذلك لما أوقروا قلبه عليّ وأعطوه العشوة، ثم قال لي: إن أجبتني إلى ما يكون فيه خلاص لك (...) أطلقت عنك ولآتينك في حشمي وموالي ولأطأن بساطك ولأنوهن باسمك يا أحمد، الله الله في نفسك. قلت له: يا أمير المؤمنين هذا القرآن وأحاديث الرسول (ﷺ) وأخباره فما وضح علي من حجة صرت إليها»(٨٣). فلا يجيب، على الرغم من كل ما احتجوا به وعلى الرغم من كل ما قاله برغوث وشعيب وما حرضا عليه من إباحة دمه. ويطول الجدال ويخاطب أحمد الخليفة وقد دفع كل الاحتجاجات لخلق القرآن: «... فهذا هو القرآن يا أمير المؤمنين، ليس عندهم تمييز لهذا ولا بيان، فعلام تدعوني إليه، لا من كتاب الله ولا من سنة نبيه، تأويل تأولوه ورأي رأوه، وقد نهى النبي (ﷺ) عن جدال في

---

(٨١) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ٩٠؛ ابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ٥٤ وابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(٨٢) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ٥٥.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٥٦، ينفرد حنبل بهذه الرواية ويوردها على لسان أحمد مرة أخرى موجهاً الخطاب فيها لا إلى أبي إسحاق (أي المعتصم) وإنما إلى إسحاق (أي إسحاق بن إبراهيم): «وقال لي إسحاق في اليوم الثالث حين أمر بضربي: أجبني إلى شيء يكون لي فيه بعض الفرج حتى أطلق عنك، فقد قيل إنك تحب الرئاسة [ولو أجبت] لأتيتك وولدي وحشمي ولأنوهن باسمك، وأطأ عقبك. وأراد بذلك أن يتشبث بشيء يكون له فيه عذر، فقلت: ما أتيتموني ببيان من كتاب الله ولا من سنة عن رسول الله (ﷺ)» (ص ٦٦)، والخطاب كما هو بيّن، يناسب إسحاق أكثر مما يناسب أبا إسحاق.

القرآن وقال: المراء في القرآن كفر»، ولست صاحب مراء ولا كلام وإنّما أنا صاحب آثار وأخبار، فالله الله في أمري (. . .) فأمسك (. . .) وكان أحلمهم وأوقرهم وأشدهم عليّ تحنّناً، إلا أنّهم لم يتركوه. واكتنفه إسحاق وابن أبي دؤاد فقالا له: ليس هو من التدبير تخليته هكذا يا أمير المؤمنين، ابلُ فيه عذراً يا أمير المؤمنين هذا يناوئ خليفتين، هذا هلاك العامة، وقال له الخبيث: إنه ضالّ مضلّ، وقال له إسحاق: ليس من تدبير الخلافة تخليته هكذا، يغلب خليفتين»[٨٤]. ودار في مناظرة اليوم الثالث كلام كثير، ووجه الخليفة كلامه إلى أحمد قائلاً: «ويحك يا أحمد، أنا عليك والله شفيق، وإني لأشفق عليك مثل شفقتي على هارون ابني، فأجبني، فقلت يا أمير المؤمنين أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنة رسوله (ﷺ) فلما ضجر وطال المجلس قال لي: عليك لعنة الله، لقد كنت طمعت فيك خذوه [واخلعوه] واسحبوه»[٨٥]. ثم ضربه الجلادون أسواطاً والخليفة وابن أبي دؤاد وإسحاق بن إبراهيم قائمون على رأسه وهو لا يجيب وأغمي عليه وأفاق، والخليفة يحثه على أن يجيب وهو يأبى، ثم ضرب أسواطاً أخرى حتى لم يعد يعقل، ثم ضرب مرة ثالثة، والخليفة يسأله أن يجيب وعبد الرحمن يذكّره بأصحابه الذين أجابوا: يحيى بن معين والآخرين، وعجيف ينخسه بقائم ويقول له: تريد أن تغلب هؤلاء كلهم؟ وإسحاق يقول: ويحك إمامك على رأسك قائم، وهو لا يجيب حتى أغمي عليه ولم يعد يعقل شيئاً وسقط على الأرض فرفع عنه الضرب، ويقول أحمد إنه بعد أن أخرج القيد من رجله وأصبح يعقل ما يسمع، سمع ابن أبي دؤاد يقول للخليفة: يا أمير المؤمنين يحبس عن الناس، فإنك إن أخليته كان فتنة على الناس، يا أمير المؤمنين إنه كافر ضالّ مضلّ. لكن الخليفة أمر بإطلاقه»[٨٦]، فأخلي سبيله في الشهر نفسه الذي امتحن فيه، قبل أيام قليلة من آخر رمضان سنة ٢١٩هـ. غير أن إسحاق بن إبراهيم أمر ألا يقطع عنه خبر ابن حنبل ووكّل به لهذا «صاحب خبر»

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٦٠، وابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٨٦) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ٦٣ ـ ٦٦، وابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ٦٠ ـ ٦٥.

يتعرف في كل يوم خبره[٨٧]. وفي بعض الروايات التي تنقل عن أحمد بن حنبل يحرص أحمد على أن ينوِّه برأفة أبي إسحاق (المعتصم) به[٨٨] وبأنه كان «أحلمهم وأوقرهم وأشدّهم تحنناً» عليه[٨٩]. ولهذا جعله في حل ممّا ناله من الضرب والحبس والقيد[٩٠]، وينقل عنه أنه قال: «ما خرجت من دار أبي إسحاق حتى أحللته ومن معه إلا رجلين: ابن أبي دؤاد وعبد الرحمن بن إسحاق فإنهما طلبا دمي، وأنا أهون على الله عزّ وجلّ أن يعذب فيّ أحداً أشهدك أنهما في حِلّ»[٩١].

تلك هي، بعيداً عن التهويل والمبالغة والإفراط، الوقائع الأساسية لامتحان المعتصم لابن حنبل. صحيح أن المؤازرة الروحية لابن حنبل كانت واسعة في أوساط العامة وأصحاب الحديث، لكن ليس من اليسير السكون إلى ما يورده أبو نعيم الأصبهاني نقلاً عن أحمد بن الفرج الذي كان يتولى في أثناء المحنة بعض أعمال السلطان، من القول إن الناس، حين حُمل أحمد بن أبي دؤاد ليُمتحن في القرآن، أغلقوا أبواب دكاكينهم وأخذوا أسلحتهم وقد استعدوا للفتنة[٩٢]. وليس ثابتاً ما أورده ابن الجوزي من حكاية القول إن أحمد قد مكث في السجن «سنة سبع عشرة وثماني عشرة وتسع عشرة»[٩٣]. وكذلك ليس مؤكداً ما ذكره حنبل بن إسحاق من القول إن أحمد بعد قدومه من الرقة إلى بغداد في شهر رمضان وحبسه مقيداً في «دار عمارة»، قليلاً، قد مكث في سجن العامة «نيفاً وثلاثين شهراً»[٩٤]، أو أن مجموع مكثه في الحبس، منذ أخذ وحمل إلى بغداد وضرب، ثمانية وعشرون شهراً[٩٥]. وأغلب الظن، وفقاً للروايات التاريخية المتداولة القول إن محنة ابن حنبل قد جرت بين شهر ربيع الأول من عام ٢١٨هـ، وهو

---

(٨٧) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ٦٨.
(٨٨) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣٤٧.
(٨٩) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ٦٠.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(٩١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٤٦.
(٩٢) الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ٩، ص ٢٠٤.
(٩٣) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٣٩.
(٩٤) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ٤١ ـ ٤٢.
(٩٥) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ٥٢.

مبتدأ المحنة مع المأمون، إلى آخر شهر رمضان من عام ٢١٩هـ حين خلّى المعتصم سبيله، فتكون مدّة المحنة أقل من سنة ونصف السّنة. ومع ذلك فإنّ لنا أن نلاحظ أن ابن حنبل كان قد أُحضر من الرقة إلى بغداد بعد وفاة المأمون، أي في رجب من عام ٢١٨هـ، وأنّه قدم إلى بغداد في شهر رمضان من العام نفسه حيث حبس قليلاً ثم حوّل إلى سجن العامّة ليمتحن بعد ذلك ويضرب في دار إسحاق بن إبراهيم في الأيام الأخيرة من شهر رمضان. والسؤال الذي يثور هنا هو الآتي: هل بقي أحمد في سجن العامة من شهر رمضان سنة ٢١٨هـ إلى شهر رمضان سنة ٢١٩هـ، أي سنة كاملة، أم إن كل شيء قد تمّ في شهر رمضان نفسه الذي فيه قدم إلى بغداد من عام ٢١٨هـ، وأن ما زعمه حنبل وصالح وغيرهما ليس إلا وهماً ومبالغة مقصودة في مجموع مدة سجن الإمام التي يمكن أن نفترض أنها تقع في حدود ستة أشهر فحسب؟ ومع ذلك أيضاً فإنّ الذي يبدو هو أن ابن حنبل، كان في سعة من وقته في سجن العامة، وأنّ بعض أصحابه كانوا يتردّدون عليه زائرين وكان بعضهم يقضي الليل عنده. وكان هو يصلي بأهل الحبس، ويقول حنبل بن إسحاق إن أحمد قد قرأ في السجن كتاب الإرجاء[٩٦]. ومن شأن هذا أن يرجح حبساً طويلاً يمكن أن يكون قد دام حتى رمضان من العام التالي، ٢١٩هـ، بحيث تكون فعلاً مدة الأخذ والحمل والحبس قرابة سنة ونصف السّنة. إن مصادرنا لا تسعف في حسم المسألة، لا بل إنها بتضاربها، تزيد المسألة تعقيداً. فالخطيب البغدادي يقول إن ابن حنبل «ضرب بالسياط في الله فقام مقام الصديقين في عشر الأواخر من سنة عشرين ومئتين»[٩٧]. ويأخذ بهذه السنة نفسها ابن العمراني[٩٨] والسيوطي[٩٩]. أما المسعودي[١٠٠] والذهبي[١٠١] فيؤكّدان ما ذهب إليه حنبل بن إسحاق وصالح بن أحمد بن حنبل من القول إن المحنة قد

---

(٩٦) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ٤٢.

(٩٧) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ٤، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢.

(٩٨) محمد بن علي بن محمد بن العمراني، الإنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق وتقديم ودراسة قاسم السامرائي (ليدن: بريل، ١٩٧٣)، ص ١٠٥.

(٩٩) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٣٣٥.

(١٠٠) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٣٤٩.

(١٠١) الذهبي، العبر في خبر من غبر، ج ١، ص ٣٧٦.

جرت سنة ٢١٩هـ. وأما أبو الفلاح الحنبلي فيجعلها في سنة ٢١٩هـ أو «في التي بعدها»[١٠٢]. وقد مرّ أنّ هناك من يذهب إلى أنّها تمتدّ من عام ٢١٧هـ إلى ٢١٩هـ. وهذا التضارب يعني أن علينا أن نقلّل من خطورة الحدث. إذ لو كان الحدث ذا وقع عظيم حقّاً لما حدث مثل هذا الاختلاف فيه، ولمّا أهمله مؤرخ كالطبري يتوسّع في خبر محنة كمحنة أحمد بن نصر الخزاعي توسّعاً بليغاً. ومن الواضح أن أقرباء أحمد بن حنبل صالح وحنبل ـ على وجه الخصوص ـ هم الذين أفاضوا القول في محنة الإمام أحمد وتوسعوا فيها. ثم جاء كتّاب السير الحنابلة بعد ذلك ليفيضوا فيها على نحو يدخل في باب الإثارة والخيال. لكن هذا لا يعني أن «محنة خلق القرآن» بعامة لم تكن خطيرة. فالحقيقة هي أن المحنة كما سنرى كانت محنة «تيار عام» ولم تكن محنة «فرد» بالذات هو أحمد ابن حنبل. وفي كل الأحوال يبدو لي، لما مر، أنه إن كان من غير المرجّح أن تكون أحداث محنة ابن حنبل قد جرت خلال ستّة أشهر من عام ٢١٨هـ ـ وهو ما يميل إليه ظني ـ فإنّ غاية شهر رمضان من عام ٢١٩هـ تمثّل نهاية محنة الإمام في خلافة أبي إسحاق المعتصم، وذلك على ما يذهب إليه الفريق الأكبر من المؤرّخين والعلماء.

وممّا هو موضع نظر أيضاً القول في مقدار الضرر الذي ألحق بابن حنبل في «المحنة» من «أخذ» و«حمل» و«حبس» و«ضرب». فههنا أيضاً خلاف؛ إذ يذكر بعضهم أنه ضرب ثمانين سوطاً[١٠٣]. ويذكر آخر أنه ضرب ستة وثلاثين[١٠٤]. ويورد ثالث ثمانية وثلاثين سوطاً[١٠٥]، ويشتط بعضهم فيتكلّم على خمسين ومئة جلّاد دُعوا لضربه فكان يغدو الواحد منهم على ضربه ويمرّ، ثم يجيء الآخر على أثره، ثمّ يضرب[١٠٦]. أما أحمد بن أبي دؤاد، في ما يورد حنبل، فيجيب عن سؤال الخليفة المعتصم: كم ضُرب الرجل؟ قائلاً: «نيف وثلاثين، ثلاثة أو أربعة وثلاثين

---

(١٠٢) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٢، ص ٤٥.

(١٠٣) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣٣٣.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(١٠٥) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٣٩٤.

(١٠٦) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٢، ص ٣٧.

سوطاً»[١٠٧]، وهو قريب مما قاله الجاحظ إذ أقر بثلاثين سوطاً «مقطوعة الثمار»[١٠٨]، ومما أورده الصفدي إذ قال إنه ضرب نيفاً وثلاثين، أو أربعة وثلاثين سوطاً»[١٠٩]. وهذه على كلّ حال مسألة غير جليلة لكنّها تدلّ بوضوح، ومن جديد، على أنّ محنة أحمد لم تكن جسيمة حقاً، وأن ما جرى له لا يتناسب إطلاقاً مع الضجّة التي أثارتها حولها «وسائل الاتصال والبث» الحنبلية. كما إنها لا تقارن بما جرى لغيره ممّن امتحنوا وانتهى بهم الامتحان إلى «الموت» في الحبس أو بالسيف. والحقيقة أن كلمة أبي زرعة التي يوردها ابن الجوزي يمكن أن تعبّر عن واقع الحال تماماً في هذه الفترة من حياة ابن حنبل، حياته في خلافة المعتصم، حتى عام ٢١٩هـ، يقول أبو زرعة: «لم أزل أسمع الناس يذكرون أحمد بن حنبل بخير ويقدّمونه على يحيى بن معين وأبي خيثمة، غير أنه لم يكن من ذكره ما صار بعد أن امتحن، فلما امتحن ارتفع ذكره في الآفاق»[١١٠].

ومهما يكن من أمر فإنّ السنوات التي تلت هذه المحنة، إلى وفاة الخليفة المعتصم وتَوَلّي الواثق (سنة ٢٢٧هـ) لم تشهد أي حدث ذا بال في حياة ابن حنبل وفي علاقته بالخلافة؛ إذ من الواضح أن الرجل قد أطلق ليلزم بيته فيما يشبه أن يكون عزلة قسرية. ويقول حنبل بن إسحاق إنه «لم يزل (. . .) بعد أن أطلقه المعتصم، وانقضاء أمر المحنة، وبَرَأ من ضربه، يحضر الجمعة والجماعة ويفتي ويحدّث أصحابه، حتى مات أبو إسحاق وولي هارون ابنه»[١١١]. ويقول ابن الجوزي إن أحمد «لم يكن قد حدّث أيام المعتصم في ما بلغنا»[١١٢]. وينبغي أن يفهم من ذلك أنّه لم يحدّث في مجلس عام، لكنّه حين مات المعتصم في سنة ٢٢٧هـ «حدّث (. . .) ببغداد ظاهراً جهرة»، وانبسط في الحديث[١١٣]، وكانت تلك مرحلة جديدة من «النضال».

---

(١٠٧) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ٦٤.

(١٠٨) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ٤، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(١٠٩) الصفدي، كتاب الوافي بالوفيات، ج ٦، ص ٣٦٧.

(١١٠) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣٣٨.

(١١١) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ٧٩.

(١١٢) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

ولم يكن أحمد بن حنبل هو وحده الذي امتحنه المعتصم. فقد كان هناك أعلام آخرون أدركتهم المحنة في خلافته. وكان عليّ بن المدينيّ (١٦١ ـ ٢٣٤هـ) أكبر هؤلاء على الإطلاق، وأحد «أئمة الحديث في عصره» وأحد رؤساء أصحاب الحديث. غير أنه لمّا امتُحن أجاب فلمّا تكلّموا فيه قال: «قوي أحمد على السوط وأنا لا أقوى»، ويبدو أنه حين أُخذ حبس في بيت مظلم ثمانية أشهر وفي رجله قيد ثمانية أمنان فخاف على نفسه فأجاب. لكنه عاد في آخر حياته ليؤكّد وفقاً لرواية عثمان بن سعيد الدارمي صاحب كتاب **الرد على الجهمية**. أن من قال القرآن مخلوق كافر(١١٤).

وكان قدر بعض العلماء في المحنة أسوأ من حظ ابن حنبل، ولعل طالع المعتصم نفسه هو الذي لم يكن، من هذا الوجه، سعيداً جداً؛ إذ كان عليه أن يحمل على عاتقه «وصية» المأمون وإرثه من «رجال المحنة»، وقد كان نُعيم بن حماد، وأبو يعقوب البويطي، وابن أعين المصري من أبرز هؤلاء الذين كان على المعتصم أن يحصل على «إجابتهم»، لكنهم «لم يجيبوا».

كان نُعيم بن حمّاد (ت. ٢٢٩هـ) من أهلِ مرو، طلب الحديث طلباً كثيراً بالعراق والحجاز، ثم نزل مصر. وكان جهمياً معطلاً ثم أصبح «صاحب سنّة». وقد حُمل من مصر بعد أن أقام نيّفاً وأربعين سنة، «سنة ثلاث وعشرين أو أربع وعشرين [ومئتين]»، وأُشخص إلى بغداد مع البويطي مقيَّدَين، وسئل عن القرآن «فأبى أن يجيب فيه بشيء ممّا أرادوه عليه، فحبس بسامراء فلم يزل محبوساً بها حتى مات». وقد مات في سجن العسكر سنة ٢٢٩هـ (وفي روايات أخرى سنة ٢٢٨هـ)، «فجر بأقياده فألقي في حفرة [ولم يكفن] ولم يُصلّ عليه، فعل ذلك به صاحب ابن أبي دؤاد»، أي المعتصم، و«أوصى أن يدفن في قيوده وقال: إني مخاصم»(١١٥).

---

(١١٤) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١١، ص ٤٦٦ و٤٦٩.

(١١٥) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٣١٣ ـ ٣١٤؛ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ٥١٩؛ ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٩٧، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١، ص ٥٩٥ ـ ٦١٢.

وأما أبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطي فقد كان حُمل من مصر مع نُعيم إلى العراق وأريد على المحنة فامتنع وسجن ببغداد وظلّ في السجن طيلة خلافة المعتصم والواثق، وتُوُفِّي في السجن بقيوده سنة ٢٣٢هـ[١١٦]، أو ٢٣١هـ[١١٧]. وذكر الربيع بن سليمان أنه رأى البويطي على بغل في عنقه سلسلة حديد وقيد، وبين البغل والقيد سلسلة حديد فيها طوبة وزنها أربعون رطلاً وهو يقول: «إنما خلق الله بكن، فإذا كانت كن مخلوقة فكأن مخلوقاً خلق مخلوقاً، والله لأموتن في حديدي هذا حتى يأتي بعدي قوم يعلمون أنه قد مات في هذا الشأن قوم في حديدهم، وإن دخلتُ عليه لأصدقنّه ـ يعني الواثق ـ »[١١٨]. وكان من أصحاب الشافعي وقد قال عنه: «ليس أحد أحق بمجلسي من يوسف بن يحيى، وليس أحد من أصحابي أعلم منه»، وروي عنه أنه قال: «أبو يعقوب لساني»[١١٩].

وأما محمد بن عبد الله بن أعين المصري فقد حمل في المحنة إلى أحمد بن أبي دؤاد ببغداد، ولم يجب إلى ما طلب منه، ثم رد إلى مصر، وانتهت إليه الرئاسة فيها ومات بعد سنة ٢٦٠هـ[١٢٠].

رحل المعتصم في ربيع الأول من سنة ٢٢٧هـ، وبويع من بعده للواثق بالله هارون أبي جعفر. «وسلك في المذهب طريقة أبيه وعمّه من القول بالعدل»[١٢١]. وقد أظهر الواثق تشدّداً في المحنة، وعزا بعض المؤرخين تشدّده هذا إلى أن أحمد بن أبي دؤاد قد استولى عليه وحمله على دعوة الناس من جديد إلى القول بخلق القرآن. غير أن المرجَّح أن يكون الواثق نفسه هو الذي قدّر أن الظروف تدعو إلى ذلك، فأقعد

---

(١١٦) الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص ٤٤٧، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٩٨.

(١١٧) أبو اسحق إبراهيم بن علي الشيرازي، طبقات الفقهاء، حقّقه وقدّم له إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠)، ص ٩٨، وأبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، سلسلة التراث العربي، ٣ ج (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٢٢٧.

(١١٨) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣٩٨.

(١١٩) الشيرازي، المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٩٩؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ٣، ص ٣٣٣، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ١، ص ٢٢٣.

(١٢١) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٦٥.

للناس أحمد بن أبي دؤاد للمحنة في القرآن ودعا الناس إلى ذلك[١٢٢]، منذ مطلع خلافته. ففي سنة ٢٢٧هـ كتب الواثق بالمحنة إلى محمد بن أبي الليث، والي مصر بين سنتي ٢٢٦هـ و٢٣٠هـ، «وكأنها نار أضرمت». وقد ورد الكتاب «بامتحان الناس أجمع، فلم يبق أحد من فقيه ولا محدّث ولا مؤذن ولا معلّم حتى أخذ بالمحنة، فهرب كثير من الناس ومُلئت السجون ممّن أنكر المحنة، وأمر ابن أبي الليث بالاكتتاب على المساجد: لا إله إلا الله رب القرآن [المخلوق]، فكتب ذلك على المساجد بفسطاط مصر ومنع الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي من الجلوس في المسجد، وأمرهم أن لا يقربوه»[١٢٣]. ويصوّر النص الآتي بعض المشاهد المقتضبة من المحنة بمصر والفسطاط تلك السنة:

«حدثنا محمد بن يوسف قال: حدّثني أحمد بن الحارث بن مسكين قال: حدّثنا نصر بن مرزوق قال: كنت جالساً في المسجد فسمعت ضوضاء ورأيت الناس قد حفلوا فنظرت فإذا هارون بن سعيد الأيليّ وطيلسانه تحت عضُده وعمامته في رقَبته غلام ابن أبي الليث يسوقه بعمامته وهارون ينادي بأعلى صوته: القرآن كذا وكذا. ثم أخرجه من المسجد يُطاف به الطرق كذلك.

وأخبرني محمد بن يوسف قال: وأخبرني ابن قُديد عن يحيى بن عثمان قال: أخبرنا (...) محمد بن عبد الله بن عبد الحكم (...) فأخذ برجله فوثب محمّد فقام فهمّ مطر أن يتناول قلنسوته فبادر محمد فأخذها فجعلها في كُمّه ثم أقامه مطر فأطافه ينادي بخلق القرآن فمضى به على حلقة بن صُبيح رِفْقة المعتزلة فقالوا له: الحمد لله الذي هداك يا أبا عبد الله. قال الحسين بن عبد السلام الجمل لمحمد بن أبي الليث:

وُلّيت حُكم المسلمين فلم تكن   بَـرِمَ الـلـقـاء ولا بـفـظّ أزورِ
ولقد بجستَ العلم في طلّابه   وفجرتَ منه منابعاً لم تفجرِ

---

(١٢٢) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، شرحه ورتّب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٣)، ج ٢، ص ٤٦٥.

(١٢٣) الكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، ص ٤٥١.

فحميتَ قول أبي حنيفة بالهدى ومحمّدٍ واليوسفيِّ الأذكرِ
وفتى أبي ليلى وقول قريعهم زُفرِ القياسِ أخي الحجاج الأنظرِ
وحطمْتَ قول الشافعيِّ وصحبه ومقالةُ ابن عُليّةٍ لم تُصحرِ
ألزقتَ قولهم الحصيرَ فلم يجُزْ عرضَ الحصيرِ فإن بدا لك فاشبُرِ
والمالكيّةُ بعد ذكرٍ شائعٍ أخملتها فكأنها لم تُذكرِ
أين ابنُ هُرمزَ أو ربيعةُ لا يرى ماذا تقوّل بالمقال الأجوَرِ
كسّرته فهوى برأيك كسرةً لبثتْ على قِدَمِ المدى لم تُجبرِ
أعطتكَ ألسنةٌ أتتك ضميرَها وأتتكَ ألسنةٌ بما لم تُضمرِ
فأطفتَ بالأيليّ ينعقُ صائحاً في كلِّ مجمعِ مشهدٍ أو محضرِ
ومحمّدُ الحكميُّ أنت أطفتَهُ وأخاهُ ينعقُ بالصِّياح الأجهرِ
كلٌّ ينادي بالقرآن وخلقِهِ فشهرْتَهم بمقالةٍ لم تُشهرِ
لم ترضَ أن نطقتْ بها أفواهُهُم حتّى المساجدُ خلْقَهُ لم تنكِرِ
لمّا أريتَهُمُ الرّدى مُتصوَّراً زعموا بأنَّ الله غيرُ مُصوَّرِ

حدّثنا محمّد بن يوسف قال: أخبرني ابن قُديد عن يحيى بن عثمان قال: فكان ممّن هرب من محمد بن أبي الليث يوسف بن أبي طيبة وأحمد بن صالح هرباً إلى اليمن ومحمّد بن سالم القطّان وأبو يحيى الوقار فأما يوسف فلزم منزله فلم يظهر وأما ابن سالم فظُفر به فحُمل إلى العراق وهرب ذو النون بن إبراهيم الإخْميمي ثم رأى أن يرجع فرجع إليه فوقع في يده وأقرّ بالمحنة»[١٢٤].

وإلى هذا العهد يرجع امتحان الحارث بن مسكين الذي ولي القضاء بمصر. فقد أُتي به «فقيل له: أتشهد أن القرآن مخلوق؟ قال: أشهد أن التوراة والإنجيل والزبور والقرآن، هذه الأربعة مخلوقة ـ ومد أصابعه الأربع ـ فعرّض بها وكنّى عن خلق القرآن، وخلص مهجته من

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٥١ ـ ٤٥٣.

القتل»[١٢٥]. وقد أعيد إلى القضاء سنة ٢٣٧هـ وهو مقعد، ثم استعفى فأعفي وتوفي سنة ٢٥٠هـ.

وتقرب من حالة الحارث حالة سحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي الذي كان والياً للقضاء بقيروان أفريقية. إذ حُمل إلى الأمير أبي جعفر أحمد بن الأغلب وسئل في القرآن فقال «إن القرآن كلام الله وليس بمخلوق»، فأُمر «بلزوم بيته وأن لا يُسمع أحداً علماً»، وأخذ عليه «عشرة حُملاء»، لكنه وُلّي القضاء من جديد بعد حول واحد، حين غلب الأمير أبو العباس محمد بن الأغلب على أخيه أبي جعفر «ووفده إلى المشرق»[١٢٦]. وتوفي سحنون سنة ٢٤٠هـ.

وممن طلب في المحنة أيام محمد بن أبي الليث الأصمّ بمصر، أصبغ بن الفرج، «فاختفى منه في داره، وكان إخوانه يأتونه في داره الواحد بعد الواحد، وكان لا يسمع أحداً فاختفى حتى مات» بحلوان سنة ٢٢٥هـ[١٢٧].

أما أحمد بن حنبل فقد أصبح في خلافة الواثق خارج دائرة الحياة العامة. لكنّه في الواقع كان «يدبر» أمراً في السر.

ويعرض حنبل بن إسحاق لحاله في خلافة المتوكل فيقول:

«لم يزل أبو عبد الله أحمد بن حنبل (ﷺ) بعد أن أطلقه المعتصم، وانقضاء أمر المحنة، وبرأ من ضربه، يحضر الجمعة، والجماعة، ويفتي ويحدث أصحابه، حتى مات أبو إسحاق، ولي هارون ابنه، وهو الذي يدعى الواثق، فأظهر ما أظهر من المحنة والميل إلى ابن أبي دؤاد وأصحابه فلمّا اشتدّ الأمر على أهل بغداد، وأظهروا لقضاة المحنة، وفرق بين فضل الأنماطي وامرأته، وبين

(١٢٥) ابن عبد ربه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٥، والصفدي، كتاب الوافي بالوفيات، ج ٦، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

(١٢٦) أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي، كتاب المحن، تحقيق يحيى وهيب الجبوري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، [د. ت.])، ص ٤٤٩ ـ ٤٥٢.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٤٨؛ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ١، ص ٣٦٢، وابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ١، ص ٢٤٠.

أبي صالح(١٢٨) وامرأته، كان أبو عبد الله يشهد صلاة الجمعة، ويعيد الصلاة إذا رجع، ويقول: الجمعة تؤتى لفضلها، والصلاة تعاد خلف من قال بهذه المقالة.

قال: وسمعتُ أبا عبد الله يقول: إذا صلّى بك إمام يوم الجمعة، وله رأي، فأجب للجمعة، إذا كان الذي يأمره به، يعني الداعي، يدعو إلى رأي. فأجبت الجمعة، وأعدت الصلاة، فلا بأس. فكان أبو عبد الله يحضر الجمعة في أيام الواثق، إلى أن توارى، ثم يرجع فيعيد، فلمّا كانت أيام المتوكل، كان يحضر الجمعة ولا يعيد.

فلمّا أظهر الواثق هذه المقالة، وضرب عليها وحبس، جاء نفر إلى أبي عبد الله، من فقهاء أهل بغداد: فيهم بكر بن عبد الله وإبراهيم بن علي المطبخي، وفضل بن عاصم، وغيرهم، فأتوا أبا عبد الله [وسألوا أن يدخلوا] عليه، فاستأذنت لهم، فأذنوا لهم، فدخلوا عليه فقالوا له: يا أبا عبد الله [إن الأمر قد] فشا وتفاقم، وهذا الرجل يفعل ويفعل، وقد أظهر ما أظهر، ونحن نخافه على أكثر من هذا، وذكروا له أن ابن أبي دواد [مضى] على أن يأمر المعلمين بتعليم الصبيان في الكتّاب مع القرآن، القرآن كذا وكذا. فقال لهم أبو عبد الله: وماذا تريدون؟ قالوا: أتيناك نشاورك فيما نريد. قال: ما تريدون؟ قالـ[ـوا]: لا نرضى بإمرته ولا بسلطانه. فناظرهم أبو عبد الله ساعة، حتى قال لهم، وأنا حاضرهم: أرأيتم إن لم يبق لكم هذا الأمر، أليس قد صرتم من ذلك إلى المكروه؟ عليكم بالنكرة بقلوبكم، ولا تخلعوا يداً من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين، ولا تسفكوا دماءكم ولا دماء المسلمين معكم، أنظروا في عاقبة أمركم، ولا تعجلوا، واصبروا حتى يستريح برّ، ويستراح من فاجر. ودار بينهم في ذلك كلام كثير لم أحفظه، واحتج عليهم أبو عبد الله بهذا. فقال له بعضهم: إنا نخاف على أولادنا، إذا ظهر هذا، لم يعرفوا غيره ويمحى الإسلام ويدرس. فقال أبو عبد الله: كلا، إن الله عزّ وجلّ،

---

(١٢٨) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ٧٩ ـ ٨٠. وفي أخبار القضاة لوكيع أن القاضي ابن أبي يزيد الخليجي قد فرّق، في عام ٢٢٨هـ، بين «المحدّث محمد بن معاوية الأنماطي المعروف بابن فالح وبين امرأته». انظر: أبو بكر محمد بن خلف وكيع، أخبار القضاة، صححه عبد العزيز مصطفى المراغي، ٣ ج في ٢ (القاهرة: مكتبة الاستقامة، ١٩٥٠)، ج ٣، ص ٢٩٠.

ناصر دينه، وإن هذا الأمر، له رب ينصره، وإن الإسلام عزيز منيع.

فخرجوا من عند أبي عبد الله، ولم يُجبهم إلى شيء مما عزموا عليه، أكثر من النهي عن ذلك، والاحتجاج عليهم بالسمع والطاعة، حتى يفرج الله عن الأمة، فلم يقبلوا منه. فلما خرجوا، قال لي بعضهم، إمضِ معنا إلى منزل فلان، رجل سموه، حتى نوعده لأمر نريده، فذكرت ذلك لأبي، فقال لي أبي: لا تذهب، واعتلّ عليهم، فإني لا آمن أن يغمسوك معهم، فيكون لأبي عبد الله في ذلك ذكر، فاعتللتُ عليهم ولم أمضِ معهم. فلما انصرفوا دخلت أنا وأبي على أبي عبد الله، فقال أبو عبد الله لأبي: يا أبا يوسف هؤلاء قوم قد أشرب قلوبهم ما يخرج منها فيما أحسب فنسأل الله السلامة لنا ولهذه الأمة، وما أحب لأحد أن يفعل هذا. فقلت له: يا أبا عبد الله، وهذا عندك صواب؟ قال: لا، هذا خلاف الآثار التي أمرنا فيها بالصبر، ثم قال أبو عبد الله: قال النبي (ﷺ): إن ضربك فاصبر، وإن حرمك فاصبر، وإن وليت أمره فاصبر، وقال عبد الله بن مسعود: كذا، وذكر أبو عبد الله كلاماً، لم أحفظه قال أبو علي حنبل: بلى، فمضى القوم، فكان من أمرهم، أنهم لم يحمدوا، ولم ينالوا ما [أرادوا و] اختفوا من السلطان وهربوا وأخذوا بعضهم فحبس، ومات في الحبس.

فبينا نحن في أيام الواثق، في تلك الشدة، وما نزل بالناس منه إذ جاء يعقوب بن بحر، في جوف الليل، برسالة إسحاق بن إبراهيم، إلى أبي عبد الله، فدخل على أبي عبد الله، فقال له: يقول لك الأمير إسحاق ابن إبراهيم إن أمير المؤمنين قد ذكرك، فلا يجتمعنّ إليك ولا يأتينّك أحد، ولا تساكنّي بأرض ولا مدينة أنا فيها، فاذهب حيث شئت من أرض الله. فاختفى أبو عبد الله بقية حياة الواثق وولايته، وكانت تلك النائبة وتلك الفتنة، وقتل أحمد بن نصر بن مالك [الخزاعي]، فلم يزل أبو عبد الله متخفياً، في غير منزله في القرب، يعنى بمنزل أبي محمد فوران، ثم عاد إلى منزله بعد أشهر أو سنة، لما طفا خبره، فلم يزل مختفياً في البيت، لا يخرج إلى الصلاة ولا غيرها، حتى هلك الواثق»[١٢٩].

(١٢٩) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ٧٩ ـ ٨٤.

وليس ثمة شك في أن سنة ٢٣١هـ هي أشد سنوات المحنة الواثقية. وهي تذكرنا من وجوه كثيرة بسنة ٢١٨هـ. ففي هذه السّنة، سنة ٢١٨هـ، جرت على الأقل ثلاث وقائع عظيمة.

ففيها، **أولاً**، «ورد كتاب الواثق على أمير البصرة بامتحان الأئمة والمؤذنين بخلق القرآن»[١٣٠]، «وكان قد تبع أباه في ذلك ثم رجع في آخر أمره»، فيما يتوهم السيوطي وآخرون[١٣١].

وفيها، **ثانياً**، «أمر بامتحان أهل الثغور في القرآن، فقالوا بخلقه جميعاً إلا أربعة نفر، فأمر الواثق بضرب أعناقهم إن لم يقولوه»[١٣٢]، ولا نعلم هل قالوه أم لم يقولوه. وكان الفداء بين المسلمين والروم بطلب من صاحب الروم، ميخائيل بن توفيل بن ميخائيل بن أليون بن جورجس، فخرج خاقان ومن معه في فداء أسارى المسلمين وعدتهم ثلاثة آلاف رجل وخمسمئة امرأة وصبي. وكان ذلك أول فداء «منذ محمد بن زبيدة في سنة أربع أو خمس وتسعين ومئة». وقد وجّه الواثق «ممن مع ابن أبي دؤاد رجلين يقال لأحدهما يحيى بن آدم الكرخيّ، ويكنّى أبا أرملة، وجعفر [بن أحمد] بن الحذّاء، ووجه معهما كاتباً من كتّاب العرض يقال له طالب بن داود، وأمره بامتحانهم هو وجعفر، فمن قال: القرآن مخلوق، فودي به، ومن أبى ذلك ترك في أيدي الروم، وأمر لطالب بخمسة آلاف درهم، وأمر أن يعطوا جميع من قال إن القرآن مخلوق، ممن فودي به، ديناراً لكل إنسان من ماله حمل معهم»[١٣٣]. ويؤكد ذلك أحد الأسرى، محمد بن كريم، فيقول: «لما صرنا في أيدي المسلمين امتحننا جعفر ويحيى، فقلنا، وأُعطينا دينارين دينارين»[١٣٤]. ولم يكن الأُسَراء المسلمون يُسألون عن القرآن وحده، وإنما عن القرآن وعن الرؤية.

---

(١٣٠) الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج ١، ص ٤٠٨، والسيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ٣٤٠.

(١٣١) السيوطي، المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

(١٣٢) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٩، ص ١٤١.

(١٣٣) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٤٢.

(١٣٤) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٤٤.

ويعقّب السبكي على ما قاله الخطيب البغدادي من استيلاء أحمد بن أبي دؤاد على الواثق وحمله على التشديد في المحنة فيقول متسائلاً: «وكيف لا يشدّد المسكين فيها وقد أقرّوا في ذهنه أنها حقّ يقربه إلى الله؟ حتى إنّه لما كان الفداء في سنة إحدى وثلاثين ومئتين، واستفك الواثق من طاغية الروم أربعة آلاف وستمئة نفس قال ابن أبي دؤاد ـ على ما حكي عنه ولكن لم يثبت عندنا: من قال من الأسارى: القرآن مخلوق، خلّصوه وأعطوه دينارين، ومن امتنع دعوه في الأسر. وهذه الحكاية إن صحت عنه دلت على جهل عظيم وإفراط في الكفر»[١٣٥].

وفيها، **ثالثاً**، قتل الواثق أحمد بن نصر الخزاعي لأنه، كما تقول جملة من المؤرخين العلماء بالسير، أبى القول بخلق القرآن.

ولأن «ملحمة» أحمد بن نصر الخزاعي تبدو لي على درجة عظيمة من الأهمية والخطورة، فإنني أرى أن التوسّع في بيان وقائعها ووجوهها ليس من قبيل التوسّع في القول غير المفيد، إنها أخطر من محنة ابن حنبل بدرجات.

يقدّم السبكي «الأستاذ» بالقول: «وأما الأستاذ أحمد بن نصر الخزاعي، ذو الجنان واللسان والثبات، وإن اضطرب المهنّد والسنان والوثبات، وإن ملأت نار الفتنة كل مكان، فإنّه كان شيخاً جليلاً، قوّالاً بالحق، أمّاراً بالمعروف، نهّاءً عن المنكر، وكان من أولاد الأمراء، وكانت محنته على يد الواثق»[١٣٦].

ويُجمل الخطيب البغدادي التعريف به فيقول إنه كان «من أهل الفضل والعلم، مشهوراً بالخير، أمّاراً بالمعروف، قوّالاً بالحق، وسمع الحديث من مالك بن أنس وحماد بن زيد ورباح بن زيد وعبد الصمد ابن معقل وهُشيم بن بشير وعبد العزيز بن أبي رزمة ومحمد بن ثور وعلي بن الحسين بن واقد، ولم يروِ إلا شيئاً يسيراً. روى يحيى بن معين ويعقوب وأحمد ابنا إبراهيم الدورقي، ومحمد بن يوسف بن الطباع، ومحمد بن عبد المطلب الخزاعي ومحمد بن يوسف الصابوني (...)

---

(١٣٥) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٢، ص ٦١.

(١٣٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥١.

قال: وقتل أحمد بن نصر بن مالك الخزاعي سنة إحدى وثلاثين ومئتين. قلت: وكان قتله في خلافة الواثق لامتناعه عن القول بخلق القرآن. حدثني القاضي أبو عبد الله الصيمري... أخبرني محمد بن يحيى الصولي قال: كان أحمد بن نصر بن مالك بن الهيثم الخزاعي من أهل الحديث، وكان جده من رؤساء نقباء بني العباس، وكان أحمد وسهل بن سلامة، حين كان المأمون بخراسان، بايعا الناس على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى أن دخل المأمون ببغداد [فبايعه سهل][137] فرفق بسهل حتى لبس السواد وأخذ الأرزاق، ولزم أحمد بيته، ثم إن أمره تحرك ببغداد في آخر أيام الواثق واجتمع إليه خلق من الناس يأمرون بالمعروف إلى أن ملكوا بغداد»[138]. وأخذه إسحاق بن إبراهيم وحمله إلى الواثق بسُرّ من رأى فجلس له الواثق وقال له: «دع ما أُخذت له، ما تقول في القرآن؟ قال: كلام الله. قال: أفمخلوق هو؟ قال: هو كلام الله. قال: أفَتَرى ربك في القيامة؟ قال: كذا جاءت الرواية، فقال: ويحك يُرى كما يرى المحدود المتجسّم، يحويه مكان ويحصره الناظر؟ أنا أكفر بربٍّ هذه صفته!»، ومشى إليه وضرب عنقه وتتبّع أصحابه[139].

أما الحافظ الذهبي فيشير إلى «قتل أحمد بن نصر الخزاعي الشهيد»، ويقول إنه «كان من أولاد أمراء الدولة. فنشأ في علم وصلاح، وكتب عن مالك وجماعة، وحمل عن هُشيم مصنفاته وما كان يحدّث، وكان يزري على نفسه. قتله الواثق بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن، ولكونه أغلظ للواثق في الخطاب وقاله له: يا صبيّ! وكان رأساً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقام معه خلق من المطوّعة واستفحل أمرهم، فخافته الدولة من فَتْق يتمّ بذلك»[140].

ويورد الذهبي أنه قيل إن الواثق حنق عليه «لأنه ذكر للواثق حديثاً فقال: تكذب، فقال: بل أنت تكذب. وقيل إنه قال له: يا صبيّ، ويقول

---

(١٣٧) هذه العبارة لم ترد في نص الخطيب البغدادي هذا المنشور، لكنها وردت في النص نفسه الذي أخذه عنه الذهبي في **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ١٦٧.

(١٣٨) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٥، ص ١٧٤ ـ ١٧٦.

(١٣٩) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(١٤٠) الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج ١، ص ٤٠٨.

في خلوته عن الواثق، فعل هذا الخنزير. ثم إنّ الواثق خاف من خروجه فقتله في شعبان سنة إحدى وثلاثين. .»[١٤١]. أما ابن عبد ربه فإنه بعد أن يشير إلى الحيلة التي لجأ إليها الحارث بن مسكين لتخليص مهجته من القتل، يقول: «وعجز أحمد بن نصر فقيه بغداد عن الكناية فأباها، فقُتل وصُلب»[١٤٢]. ويقترب ابن الجوزي من الحقيقة العارية فيقول إن أحمد بن نصر «كان قد اتهم بأنه يريد الخلافة فأخذ وحمل إلى الواثق» فامتحنه في القرآن وفي الرؤية، ثم ضرب عنقه[١٤٣].

والواقع أن ملحمة أحمد بن نصر الخزاعي ترتد إلى «لحظتين» تاريخيتين عظيمتين. **الأولى** ترجع إلى بدايات ولاية المأمون وتربطه بحركة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي جسّدها «المطوّعة»، **والثانية** تنتمي إلى عهد الواثق.

فما هو خبر «المطوّعة» هؤلاء الذين اضطربت بهم بغداد في أيام إبراهيم بن المهدي ويسميهم المسعودي «رؤساء العامة والتوابع»[١٤٤] وبهم يرتبط أحمد بن نصر الخزاعي برباط جدّ وشيج؟

يجمل صاحب **تاريخ الموصل** خبرهم في أحداث سنة ٢٠١هـ، حيث «تكلم أحمد بن نصر الخزاعي في الأمر بالمعروف وتابعه على ذلك الصالحون»[١٤٥]. أما تفصيل حالهم فنجده عند الطبري الذي أورد خبر «خروجهم» وتجرّدهم للنكير على الفُسَّاق ببغداد والكَرْخ، ورئيسهم خالد الدريوش وأبو حاتم سهل بن سلامة الأنصاري من أهل خراسان، فقال:

«كان السبب في ذلك أن فُسّاق الحربية والشطار الذين كانوا ببغداد والكَرْخ آذوا الناس أذى شديداً، وأظهروا الفسق وقطع الطريق وأخذ الغلمان والنساء علانية من الطرق، فكانوا يجتمعون فيأتون الرجل، فيأخذون ابنه، فيذهبون به فلا يقدر أن يمتنع، وكانوا يسألون الرجل أن

---

(١٤١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ١٦٨.
(١٤٢) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ٢، ص ٤٦٥.
(١٤٣) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.
(١٤٤) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٤، ص ٣٢٥.
(١٤٥) الأزدي، **تاريخ الموصل**، ص ٣٤١.

يُقرضهم أو يصلهم فلا يقدر أن يمتنع عليهم، وكانوا يجتمعون فيأتون القرى، فيكاثرون أهلها، ويأخذون ما قدروا عليه من متاع ومال وغير ذلك، لا سلطان يمنعهم، ولا يقدر أن يمنعهم من فسق يركبونه، وكانوا يجْبون المارة في الطرق وفي السفن وعلى الظهر ويخفرون البساتين، ويقطعون الطرق علانية، ولا أحد يعدو عليهم، وكان الناس منهم في بلاء عظيم، ثمّ كان آخر أمرهم أنهم خرجوا إلى قُطْرَبّل، فانتهبوها علانية، وأخذوا المتاع والذهب والفضة والغنم والبقر والحمير وغير ذلك، وأدخلوها بغداد، وجعلوا يبيعونها علانية، وجاء أهلها فاستَعْدوا السلطان عليهم، فلم يمكنه إعداؤهم عليهم، ولم يردّ عليهم شيئاً مما كان أُخذ منهم، وذلك آخر شعبان.

فلمّا رأى الناس ذلك وما قد أخذ منهم، وما بيع من متاع الناس في أسواقهم، وما قد أظهروا من الفساد في الأرض والظلم والبغي وقطع الطريق، وأن السلطان لا يغيّر عليهم، قام صُلحاء كل ربَض وكل درب، فمشى بعضهم إلى بعض، وقالوا: إنما في الدرب الفاسق والفاسقان إلى العشيرة، وقد غلبوكم وأنتم أكثر منهم، فلو اجتمعتم حتى يكون أمركم واحداً، لقمعتم هؤلاء الفُساق، وصاروا لا يفعلون ما يفعلون من إظهار الفسق بين أظهركم.

فقام رجل من ناحية طريق الأنبار يقال له خالد الدريوش، فدعا جيرانه وأهل بيته وأهل محلّته على أن يعاونوه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأجابوه إلى ذلك، وشدّ على من يليه من الفساق والشطار، فمنعهم مما كانوا يصنعون، فامتنعوا عليه، وأرادوا قتاله، فقاتلهم فهزمهم وأخذ بعضهم، فضربهم وحبسهم ورفعهم إلى السلطان، إلا أنه كان لا يرى أن يُغَيّر على السلطان شيء، ثم قام من بعده رجلٌ من أهل الحربية، يقال له سهل بن سلامة الأنصاري من أهل خراسان، يكنّى أبا حاتم، فدعا الناس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل بكتاب الله جلّ وعزّ وسنّة نبيّه (ﷺ)، وعلّق مصحفاً في عنقه، ثم بدأ بجيرانه وأهل محلّته فأمرهم ونهاهم فقبلوا منه، ثم دعا الناس جميعاً إلى ذلك، الشريف منهم والوضيع، بني هاشم ومن دونهم، وجعل له ديواناً يثبت فيه اسم من أتاه منهم. فبايعه على ذلك، وقتال

مَنْ خالفه ما دعا إليه كائناً من كان، فأتاه خلق كثير، فبايعوا.

ثم إنه طاف ببغداد وأسواقها وأرباضها وطرقها، ومنع كل من يخفر ويجبي المارة والمختلفة، وقال: لا خفارة في الإسلام ـ والخفارة أنه كان يأتي الرجل بعض أصحاب البساتين فيقول: بستانك في خَفَري، أدفع عنه من أراده بسوء، ولي في عنقك كل شهر كذا وكذا درهماً، فيعطيه ذلك شائياً وآبياً ـ فقوي على ذلك إلا أن الدريوش خالفه، وقال: أنا لا أعيبُ على السلطان شيئاً ولا أغيِّره ولا أقاتله، ولا آمره بشيء ولا أنهاه. وقال سهل بن سلامة: لكني أقاتل كل من خالف الكتاب والسنة كائناً من كان، سلطاناً أو غيره، والحق قائم في الناس أجمعين، فمن بايعني على هذا قبلته، ومن خالفني قاتلته. فقام في ذلك سهل يوم الخميس لأربع خلون من شهر رمضان سنة إحدى ومئتين في مسجد طاهر بن الحسين، الذي كان بناه في الحربية. وكان خالد الدريوش قام قبله بيومين أو ثلاثة، وكان منصور بن المهدي مقيماً بعسكره بجبل، فلما كان من ظهور سهلٍ بن سلامة وأصحابه ما كان، وبلغ ذلك منصوراً وعيسى ـ وإنما كان عظْم أصحابها الشطار، ومن لا خير فيه ـ كسرهما ذلك، ودخل منصور بغداد.

وقد كان عيسى يكاتب الحسن بن سهل، فلما بلغه خبر بغداد، سأل الحسن بن سهل أن يعطيه الأمان له ولأهل بيته ولأصحابه، على أن يعطي الحسن أصحابه وجنده وسائر أهل بغداد رزق ستة أشهر إذا أدركت له الغَلّة، فأجابه الحسن، وارتحل عيسى من معسكره، فدخل بغداد يوم الاثنين لثلاث عشرة خلت من شوّال، وتقوّضت جميع عساكرهم، فدخلوا بغداد، فأعلمهم عيسى ما دخل لهم فيه من الصلح، فرضوا بذلك.

ثم رجع عيسى إلى المدائن، وجاء يحيى بن عبد الله، ابن عم الحسن بن سهل، حتى نزل دير العقول، فولّوه السواد، وأشركوا بينه وبين عيسى في الولاية، وجعلوا لكلّ عدة من الطّسَاسيج وأعمال بغداد. فلما دخل عيسى فيما دخل فيه ـ وكان أهل عسكر المهديّ مخالفين له ـ وثب المطلب بن عبد الله بن مالك الخزاعيّ يدعو إلى المأمون وإلى الفضل والحسن ابني سهل، فامتنع عليه سهل بن سلامة، وقال: ليس على هذا بايعتني.

وتحوّل منصور بن المهدي وخزيمة بن خازم والفضل بن الربيع - وكانوا يوم تحوّلوا بايعوا سهل بن سلامة على ما يدعو إليه من العمل بالكتاب والسنة - فنزلوا بالحربية فراراً من الطلب، وجاء سهل بن سلامة إلى الحسن، وبعث إلى المطلب أن يأتيه، وقال: ليس عليِ هذا بايعتني، فأبى المطلب أن يجيئه، فقاتله سهل يومين أو ثلاثة قتالاً شديداً، حتى اصطلح عيسى والمطلب، فدسّ عيسى إلى سهلٍ من اغتاله فضربه ضربة بالسيف، إلا أنها لم تعمل فيه، فلما اغتيل سهل رجع إلى منزله، وقام عيسى بأمر الناس، فكفّوا عن القتال.

وقد كان حميد بن عبد الحميد مقيماً بالنيل، فلما بلغه هذا الخبر دخل الكوفة، فأقام بها أياماً. ثم إنه خرج منها حتى أتى قصر ابن هبيرة، فأقام به، واتخذ منزلاً وعمل عليه سوراً وخندقاً، وذلك في آخر ذي القعدة، وأقام عيسى ببغداد يعرض الجند ويصححهم، إلى أن تدرك الغلة، وبعث إلى سهل بن سلامة فاعتذر إليه ممّا كان صنع به، وبايعه وأمره أن يعود إلى ما كان عليه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنه عونه على ذلك، فقام سهل بما كان قام به أولاً من الدعاء إلى العمل بالكتاب والسنّة»(١٤٦).

وفي سنة ٢٠٢هـ ظفر إبراهيم بن المهدي بسهل بن سلامة المطوعي «فحبسه وعاقبه». ويروي الطبري خبر ذلك فيقول:

«ذُكر أن سهل بن سلامة كان مقيماً ببغداد، يدعو إلى العمل بكتاب الله وسنة نبيه (ﷺ)، فلم يزل كذلك حتى اجتمع إليه عامة أهل بغداد ونزلوا عنده، سوى مَنْ هو مقيم في منزله، وهواه ورأيه معه، وكان إبراهيم قد همّ بقتاله قبل الوَقعة، ثم أمسك عن ذلك، فلما كانت هذه الوقعة وصارت الهزيمة على أصحاب عيسى ومن معه أقبل على سهل بن سلامة، فدسّ إليه وإلى أصحابه الذين بايعوه على العمل بالكتاب والسنة، وألّا طاعةَ لمخلوق في معصية الخالق، فكان كل من أجابه إلى

(١٤٦) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ٥٥١ ـ ٥٥٤. انظر النص نفسه، بفروق طفيفة، في: العيون والحدائق في أخبار الحقائق (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٧٢)، ج ٣، ص ٤٣٣ ـ ٤٣٥، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، أحداث سنة ٢٠١ هـ وسنة ٢٠٢ هـ.

ذلك قد عمل على باب داره برجاً بجصّ وآجر، ونصب عليه السلاح والمصاحف، حتى بلغوا قرب باب الشأم، سوى من أجابه من أهل الكرخ وسائر الناس، فلما رجع عيسى من الهزيمة إلى بغداد، أقبل هو وإخوته وجماعة أصحابه نحو سهل بن سلامة، لأنه كان يذكرهم بأسوأ أعمالهم وفعالهم، ويقول: الفسّاق - لم يكن عنده اسم غيره - فقاتلوه أياماً، وكان الذي تولى قتاله عيسى بن محمد بن أبي خالد، فلمّا صار إلى الدروب التي قرب سهل أعطى أهل الدروب الألف درهم والألفين، على أن يتنحوا له عن الدروب، فأجابوه إلى ذلك، فكان نصيب الرجل الدرهم والدرهمين ونحو ذلك، فلما كان يوم السبت لخمس بقين من شعبان تهيئوا له من كل وجه، وخذله أهل الدروب حتى وصلوا إلى مسجد طاهر بن الحسين وإلى منزله، وهو بالقرب من المسجد، فلما وصلوا إليه اختفى منهم، وألقى سلاحه، واختلط بالنظارة، ودخل بين النساء فدخلوا منزله.

فلما لم يظفروا به جعلوا عليه العيون، فلمّا كان الليل أخذوه في بعض الدروب التي قرب منزله، فأتوا به إسحاق بن موسى الهادي - وهو وليّ العهد بعد عمّه إبراهيم بن المهديّ وهو بمدينة السلام - فكلّمه وحاجّه، وجمع بينه وبين أصحابه، وقال له: حرّضت علينا الناس، وعبتَ أمرنا! فقال له: إنّما كانت دعوتي عباسيّة، وإنما كنتُ أدعو إلى العمل بالكتاب والسنة، وأنا على ما كنت عليه أدعوكم إليه الساعة. فلم يقبلوا ذلك منه، ثم قالوا له: اخرج إلى الناس، فقل لهم: إنّ ما كنت أدعوكم إليه باطل. فأُخرج إلى الناس وقال: قد علمتم ما كنتُ أدعوكم إليه من العمل بالكتاب والسنة، وأنا أدعوكم إليه الساعة. فلما قال لهم هذا وجئوا عنقه، وضربوا وجهه، فلما صنعوا ذلك به قال: المغرور من غررتموه يا أصحاب الحربية، فأُخذ فأُدخل إلى إسحاق فقيّده، وذلك يوم الأحد. فلما كان ليلة الاثنين خرجوا به إلى إبراهيم بالمدائن، فلما دخل عليه كلّمه بما كلّم به إسحاق، فردّ عليه مثل ما ردّ على إسحاق. وقد كانوا أخذوا رجلاً من أصحابه يقال له محمد الرواعيّ، فضربه إبراهيم، ونتف لحيته، وقيّده وحبسه، فلما أخذ سهل بن سلامة حبسوه أيضاً، وادّعوا أنه كان دُفع إلى عيسى، وأن عيسى قتله، وإنما أشاعوا ذلك

تخوفاً من الناس أن يعلموا بمكانه فيخرجوه، فكان بين خروجه وبين أخذه وحبسه اثنا عشر شهراً»[١٤٧].

وقد مرّ القول إن أحمد بن نصر الخزاعي كان ممن بايع الناس مع سهل بن سلامة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن سهل بايع المأمون حين دخل بغداد في عام ٢٠٣هـ، بينما لزم أحمد بن نصر بيته. ولم يتحرك أحمد بن نصر إلا في آخر أيام الواثق ليجسد «اللحظة» التاريخية الثانية والقصوى من ملحمته.

ونحن، من جديد، مدينون للطبري في سياق أحداث هذا التحرك الذي أفضى بأحمد بن نصر الخزاعي إلى «الشهادة» الماجدة، والى المصير الفاجع الذي كان ينتظره.

يقول الطبري في أحداث سنة ٢٣١هـ:

«وفي هذه السّنة تحرك ببغداد قوم في رَبَض عمرو بن عطاء، فأخذوا على أحمد بن نصر الخزاعي البيعة (...). وكان السبب في ذلك أن أحمد بن نصر بن مالك بن الهيثم الخزاعيّ ومالك بن الهيثم أحد نقباء بني العباس[١٤٨]، وكان ابنه أحمد يغشاه أصحاب الحديث، كيحيى بن معين وابن الدَّورقيّ وأبي خيثمة، وكان يُظهر المباينة لمن يقول: القرآن مخلوق، مع منزلة أبيه كانت من السلطان في دولة بني العباس، ويبسط لسانه فيمن يقول ذلك، مع غلظة الواثق كانت على من يقول ذلك وامتحانه إياهم فيه، وغلبة أحمد بن أبي دواد عليه ـ فحدثني بعض أشياخنا، عمّن ذكره، أنه دخل على أحمد بن نصر في بعض تلك الأيام وعنده جماعة من الناس، فذُكر عنده الواثق، فجعل يقول: ألا فعل هذا

---

(١٤٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥٦٢ ـ ٥٦٤.

(١٤٨) حول أبو نصر مالك بن الهيثم الخزاعي، جد أحمد بن نصر ـ وكان أحد النقباء الاثني عشر. انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق عبد العزيز الدوري [وآخرون] (بيروت: فرانتس شتاينر شتوتكارت، ١٩٧٨)، ج ٣، ص ١٠٦، ١١٥، ١١٧، ١٤٥، ١٥١، ٢٠١، ٢٠٣ و٢١٠؛ مؤلف من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، (عن مخطوط فريد من مكتبة مدرسة أبي حنيفة ـ بغداد)، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١)، ص ٢٠٢، ٢١٦، ٢٤٠، ٢٨٣، ٢٥٦ و٢٧٩، والأزدي، تاريخ الموصل، ص ١٦٦، ١٧٧ ـ ١٧٨، ١٨٠ ـ ١٨١ و١٩٤.

الخنزير! أو قال: هذا الكافر، وفشا ذلك من أمره، فخُوّف بالسلطان، وقيل له: قد اتصل أمرُك به، فخافه.

وكان فيمن يغشاه رجل ـ فيما ذكر ـ يعرف بأبي هارون السرّاج وآخر يقال له طالب، وآخر من أهل خراسان من أصحاب إسحاق بن إبراهيم بن مُصعب صاحب الشرطة ممن يظهر له القول بمقالته، فحرّك المطيفون به ـ يعني أحمد بن نصر ـ ومن أصحاب الحديث، وممن ينكر القول بخلق القرآن من أهل بغداد ـ أحمد، وحملوه على الحركة لإنكار القول بخلق القرآن، وقصدوه بذلك من دون غيره، لما كان لأبيه وجدّه في دولة بني العباس من الأثر، ولما كان له ببغداد، وأنه كان أحد من بايع له أهل الجانب الشرقيّ على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسمع له في سنة إحدى ومئتين، لما كثر الدعّار بمدينة السلام، وظهر بها الفساد، والمأمون بخراسان، وقد ذكرنا خبره في ما مضى، وأنه لم يزل أمره على ذلك ثابتاً إلى أن قدم المأمون بغداد في سنة أربع ومئتين فرجوا استجابة العامة له إذا هو تحرك للأسباب التي ذكرت.

فذكر أنه أجاب من سأله ذلك، وأن الذي كان يسعى له في دعاء الناس له الرجلان اللذان ذكرت اسميهما قبل. وإن أبا هارون السراج وطالباً فرّقا في قوم مالاً، فأعطيا كل رجل منهم ديناراً ديناراً، وواعداهم ليلةً يضربون فيها الطبل للاجتماع في صبيحتها للوثوب بالسلطان، فكان طالب بالجانب الغربيّ من مدينة السلام فيمن عاقده عليه، وكان طالب وأبو هارون أعطيا فيمن أعطيا رجلين من بني أشرس القائد دنانير يفرّقانها في جيرانهم، فانتبذ بعضهم نبيذاً، واجتمع عدة منهم على شربه، فلما ثملوا ضربوا بالطبل ليلة الأربعاء قبل الموعد بليلة، وكان الموعد لذلك ليلة الخميس في شعبان سنة إحدى وثلاثين ومئتين، لثلاث تخلو منه، وهم يحبسونها ليلة الخميس التي اتّعدوا لها، فأكثروا ضرب الطبل، فلم يجبهم أحد. وكان إسحاق بن إبراهيم غائباً عن بغداد وخليفته بها أخوه محمد بن إبراهيم، فوجّه إليهم محمد بن إبراهيم غلاماً له يقال له رحش، فأتاهم فسألهم عن قصّتهم، فلم يظهر له أحد ممن ذكر بضرب الطبل، فدُلّ على رجل يكون في الحمامات مصاب بعينه، يقال له عيسى الأعور، فهدّده بالضرب، فأقرّ على ابن الأشرس وعلى أحمد بن نصر بن

مالك وعلى آخرين سماهم، فتتبع القوم من ليلتهم، فأخذ بعضهم، وأخذ طالباً ومنزله في الرّبض من الجانب الغربيّ، وأخذ أبا هارون السراج ومنزله في الجانب الشرقيّ، وتتبّع من سمّاه عيسى الأعور في أيام وليال، فصُيِّروا في الحبس في الجانب الشرقيّ والغربيّ، كلّ قومٍ في ناحيتهم التي أخذوا فيها، وقيّد أبو هارون وطالب بسبعين رطلاً من الحديد كل واحد منهما، وأصيب في منزل ابن الأشرس عَلَمان أخضران فيهما حمرة في بئر، فتولّى إخراجهما رجل من أعوان محمد بن عيّاش - وهو عامل الجانب الغربيّ، وعامل الجانب الشرقيّ العباس بن محمد بن جبريل القائد الخراسانيّ - ثم أخذ خصيّ لأحمد بن نصر فتُهُدِّد، فأقرّ بما أقرّ به عيسى الأعور، فمضى إلى أحمد بن نصر وهو في الحمام، فقال لأعوان السلطان: هذا منزلي، فإن أصبتم فيه عَلماً أو عُدّة أو سلاحاً لفتنة فأنتم في حلّ منه ومن دمي، ففتش فلم يوجد فيه شيء، فحمل إلى محمد بن إبراهيم بن مصعب وأخذوا خصيّين وابنين له ورجلاً ممن كان يغشاه يقال له إسماعيل بن محمد بن معاوية بن بكر الباهلي، ومنزله بالجانب الشرقيّ، فحمل هؤلاء الستة إلى أمير المؤمنين الواثق وهو بسامرّا على بغال بأكف ليس تحتهم وطاء، فقيّد أحمد بن نصر بزوج قيود، وأُخرجوا من بغداد يوم الخميس لليلة بقيت من شعبان سنة إحدى وثلاثين ومئتين، وكان الواثق قد أعلم بمكانهم، وأحضر ابن أبي دواد وأصحابه، وجلس لهم مجلساً عاماً ليُمتحنوا امتحاناً مكشوفاً، فحضر القوم واجتمعوا عنده.

وكان أحمد بن أبي دواد، فيما ذكر، كارهاً قتله في الظاهر، فلما أتيَ بأحمد بن نصر لم يناظره الواثق في الشغب ولا فيما رُفع عليه من إرادته الخروج عليه، ولكنه قال له: يا أحمد، ما تقول في القرآن؟ قال: كلام الله - وأحمد بن نصر مستقتل قد تنوّر وتطيّب، قال: أفمخلوق هو؟ قال: هو كلام الله، قال: فما تقول في ربّك، أتراه يوم القيامة؟ قال: يا أمير المؤمنين جاءت الآثار عن رسول الله (ﷺ) أنه قال: «ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته»، فنحن على الخبر، قال: وحدثني سفيان بن عيينة بحديث يرفعه: «أن قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الله يقلّبه»، وكان النبيّ (ﷺ) يدعو: «يا مقلّب

القلوب، ثبّت قلبي على دينك»، فقال له إسحاق بن إبراهيم: ويلك! أنظر ماذا تقول! قال: أنت أمرتني بذلك، فأشفق إسحاق من كلامه، وقال: أنا أمرتك بذلك! قال: نعم، أمرتني أن أنصح له إذ كان أمير المؤمنين، ومن نصيحتي له ألا يخالف حديث رسول الله (ﷺ). فقال الواثق لمن حوله: ما تقولون فيه؟ فأكثروا، فقال عبد الرحمن بن إسحاق ـ وكان قاضياً على الجانب الغربيّ فعزل، وكان حاضراً وكان أحمد بن نصر ودّاً له ـ : يا أمير المؤمنين، هو حلال الدم، وقال أبو عبد الله الأرمنيّ صاحب ابن أبي دواد: اسقني دمه يا أمير المؤمنين، فقال الواثق: القتل يأتي على ما تريد، وقال ابن أبي دواد: يا أمير المؤمنين كافر يُستتاب، لعل به عاهة أو تغيُّر عقل ـ كأنه كره أن يقتل بسببه ـ فقال الواثق: إذا رأيتموني قد قمتُ إليه، فلا يقومنّ أحد معي، فإني أحتسب خُطاي إليه. ودعا بالصّمصامة، سيف عمرو بن معد يكرب الزبيديّ وكان في الخزانة، كان أهدِي إلى موسى الهادي، فأمر سلْماً الخاسر الشاعر أن يصفه له، فوصفه فأجازه ـ فأخذ الواثق الصّمصامة ـ وهي صفيحة موصولة من أسفلها مسمورة بثلاثة مسامير تجمع بين الصفيحة والصلة ـ فمشى إليه وهو في وسط الدار، ودعا بنطع فصيّر في وسطه، وحبل فشُدَّ رأسه، ومدّ الحبل فضربه الواثق ضربة، فوقعت على حبل العاتق، ثم ضربه أخرى على رأسه، ثم انتضى سيما الدمشقيّ سيفه، فضرب عنقه وحزّ رأسه.

وقد ذُكر أن بُغا الشرابيّ ضربه ضربة أخرى، وطعنه الواثق بطرف الصّمصامة في بطنه، فحُمل معترضاً حتى أُتي به الحظيرة التي فيها بابك، فصلب فيها وفي رجله زوج قيود، وعليه سراويل وقميص، وحمل رأسه إلى بغداد، فنُصب في الجانب الشرقيّ أياماً، وفي الجانب الغربيّ أياماً، ثم حُوّل إلى الشرقيّ، وحُظر على الرأس حظيرة، وضرب عليه فسطاط، وأقيم عليه الحرس، وعُرف ذلك الموضع برأس أحمد بن نصر، وكتب في أذنه رقعة: هذا رأس الكافر المشرك الضال، وهو أحمد ابن نصر بن مالك، ممن قتله الله على يدي عبد الله هارون الإمام الواثق بالله أمير المؤمنين، بعد أن أقام عليه الحجة في خلق القرآن ونفي التشبيه، وعرض عليه التوبة، ومكّنه من الرجوع إلى الحق، فأبى

إلا المعاندة والتصريح، والحمد لله الذي عجّل به إلى ناره وأليم عقابه. وإنّ أمير المؤمنين سأله عن ذلك، فأقرّ بالتشبيه وتكلّم بالكفر، فاستحلّ بذلك أمير المؤمنين دمه، ولعنه.

وأمر أن يتتبع من وُسم بصحبة أحمد بن نصر، ممن ذُكر أنه كان متشايعاً له، فوُضعوا في الحبوس، ثم جُعل نيّف وعشرون رجلاً وُسموا في حبوس الظلمة، ومُنعوا من أخذ الصدقة التي يُعطاها أهل السجون، ومُنعوا من الزوار، وثقّلوا بالحديد. وحُمل أبو هارون السراج وآخر معه إلى سامرّا، ثم رُدُّوا إلى بغداد، فجُعلوا في المحابس.

وكان سبب أخذ الذين أُخذوا بسبب أحمد بن نصر، أن رجلاً قصّاراً كان في الرّبض جاء إلى إسحاق بن إبراهيم بن مصعب، فقال: أنا أدلّك على أصحاب أحمد بن نصر، فوجّه معه من يتبعهم، فلما اجتمعوا وجدوا على القصّار سبباً حبسوه معهم، وكان له في المهرزار نخل، فقُطع وانتُهب منزله، وكان ممن حُبس بسببه قوم من ولد عمرو بن اسفنديار، فماتوا في الحبس، فقال بعض الشعراء في أحمد بن أبي دواد:

ما إن تحوّلتَ من إيادِ صرتَ عذاباً على العبادِ
أنت كما قلت من إيادِ فارفق بذا الخلق يا إيادي(١٤٩)

وقد ظلت جثة أحمد بن نصر الخزاعي منصوبة حتى يوم الفطر من سنة ٢٣٧هـ، وفيه أمر الخليفة المتوكل بإنزالها ودفعها إلى أوليائه.

وقد «ذُكر أن المتوكل لما أمر بدفع جثته إلى أوليائه لدفنه، فُعل ذلك، فدُفع إليهم. وقد كان المتوكل لمّا أفضت إليه الخلافة، نهى عن الجدال في القرآن وغيره، ونفذت كتبه إلى الآفاق، وهمّ بإنزال أحمد بن نصر عن خشبته، فاجتمع الغوغاء والرّعاع إلى موضع تلك الخشبة، وكثّروا وتكلّموا، فبلغ ذلك المتوكّل، فوجّه إليهم نصر بن الليث، فأخذ منهم نحواً من عشرين رجلاً، فضربهم وحبسهم وترك إنزال أحمد بن نصر من خشبته لِما بلغه من تكثير العامة في أمره، وبقي الذي أخذوا

---

(١٤٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٣٥ ـ ١٣٩.

بسببه في الحبس حيناً، ثم أطلقوا، فلما دفع بدنه إلى أوليائه في الوقت الذي ذكرت، حمله ابن أخيه موسى إلى بغداد، وغُسل ودُفن، وضُمّ رأسه إلى بدنه، وأخذ عبد الرحمن بن حمزة جسده في منديل مصريّ، فمضى به إلى منزله، فكفّنه وصلّى عليه، وتولّى إدخاله القبر مع بعض أهله رجل من التجار، ويقال له الأبزاري.

فكتب صاحب البريد ببغداد ـ وكان يعرف بابن الكلبي، من موضع بناحية واسط، يقال له الكلبانية ـ إلى المتوكّل بخبر العامة، وما كان من اجتماعها وتمسحها بالجنازة، جنازة أحمد بن نصر وبخشبة رأسه، فقال المتوكّل ليحيى بن أكثم: كيف دخل ابن الأبزاريّ القبر على كُبرة خزاعة! فقال: يا أمير المؤمنين، كان صديقاً له. فأمر المتوكّل بالكتاب إلى محمد بن عبد الله بن طاهر بمنع العامة من الاجتماع والحركة في مثل هذا وشبهه، وكان بعضهم أوصى ابنه عند موته أن يُرهب العامة، فكتب المتوكل ينهى عن الاجتماع»[150].

وسرعان ما تحول أحمد بن نصر الخزاعي، بعد قتله، إلى ذكرى ملحمية أسطورية. وقد عرض الخطيب البغدادي صوراً من هذه الأسطورة: سمع جعفر بن محمد الصائغ يقول: «بصر عيناي ـ وإلا فعميتا ـ ، سمع أذناي ـ وإلا فصمّتا ـ أحمد بن نصر الخزاعي حين ضربت عنقه يقول: لا إله إلا الله، أو كما قال». وقال أبو العباس أحمد ابن سعيد المروزي: «لم يصبر في المحنة إلا أربعة كلهم من أهل مرو: أحمد بن حنبل أبو عبد الله، وأحمد بن نصر بن مالك الخزاعي ومحمد ابن نوح بن ميمون المضروب ونعيم بن حماد، وقد مات في السجن قعيداً. فأما أحمد بن نصر فضربت عنقه (. . .) ومات محمد بن نوح في فتنة المأمون، والمعتصم ضرب أحمد بن حنبل، والواثق قتل أحمد بن نصر وكذلك نعيم بن حماد»[151].

---

(١٥٠) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٩٠ ـ ١٩١. ويرى عبد العزيز الدوري أن حركة أحمد بن نصر الخزاعي تدل دلالة واضحة على قوة أعداء المعتزلة رغم استمرار ثلاثة خلفاء على نشرها. انظر: عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة (بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر، ١٩٤٥)، ص ٣٦.

(١٥١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ٥، ص ١٧٨.

«ولما جلس المتوكل دخل عليه عبد العزيز بن يحيى الملكي فقال: يا أمير المؤمنين ما رؤي أعجب من أمر الواثق قتل أحمد بن نصر وكان لسانه يقرأ القرآن إلى أن دفن. قال: فوَجِد المتوكل من ذلك وساءه ما سمعه في أخيه، إذ دخل عليه محمد بن عبد الملك الزيات فقال له: يا ابن عبد الملك! في قلبي من قتل أحمد بن نصر، فقال: يا أمير المؤمنين أحرقني الله بالنار إن قتله أمير المؤمنين إلا كافراً. قال: ودخل عليه هرثمة فقال: يا هرثمة في قلبي من قتل أحمد بن نصر، فقال: يا أمير المؤمنين قطعني الله إرباً إرباً إن قتله أمير المؤمنين إلا كافراً. قال: ودخل عليه أحمد بن أبي دؤاد فقال: يا أحمد في قلبي من قتل أحمد بن نصر، فقال: يا أمير المؤمنين ضربني الله بالفالج إن قتله أمير المؤمنين الواثق إلا كافراً. قال المتوكل: فأما ابن الزيات فأنا أحرقته بالنار، وأما هرثمة فإنه هرب وتبدّى واجتاز بقبيلة خزاعة فعرفه رجل من الحي فقال: يا معشر خزاعة هذا الذي قتل ابن عمكم أحمد بن نصر فقطعوه إرباً إرباً. وأما ابن أبي دؤاد فقد سجنه الله في جلده»(١٥٢).

وذكر الذي وُكّل بحفظ رأسه بعد أن نصب برأس الجسر «أنه يراه بالليل يستدير إلى القبلة بوجهه فيقرأ سورة يس بلسان طلق، وأنه لما أخبر بذلك طُلب فخاف على نفسه فهرب». وحدّث إبراهيم بن إسماعيل ابن خلف قال: «كان أحمد بن نصر خِلّي، فلما قتل في المحنة وصلب رأسه أخبرت أن الرأس يقرأ القرآن، فمضيت فبت بقرب من الرأس مشرفاً عليه وكان عنده رجّالة وفرسان يحفظونه. فلما هدأت العيون سمعت الرأس تقرأ: ﴿الم. أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ﴾ [العنكبوت: ١ ـ ٢]، فاقشعر جلدي. ثم رأيته بعد ذلك في المنام وعليه السندس والإستبرق وعلى رأسه تاج، فقلت: ما فعل الله بك يا أخي؟ قال: غفر لي وأدخلني الجنة، إلا أنني كنت مغموماً ثلاثة أيام، قلت: ولمَ؟ قال: رأيت رسول الله مرّ بي فلما بلغ خشبتي حوّل وجهه عني فقلت له بعد ذلك: يا رسول الله قُتلت على الحق أو على الباطل؟ [فقال لي]: أنت على الحق، ولكن قتلك رجال(١٥٣) من أهل

---

(١٥٢) المصدر نفسه.

(١٥٣) في المناقب: رجلٌ. انظر: ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٤٠٠.

بيتي، فإذا بلغت إليك أستحي منك». وقال أبو بكر المطوعي: لما جيء برأس أحمد بن نصر [و] صلبوه على الجسر، كانت الريح تديره قِبل القبلة، فأقعدوا له رجلاً معه قصبة أو رمح، فكان إذا دار نحو القبلة أداره إلى خلاف القبلة. قال: وسمعت خلف بن سالم يقول بعدما قتل أحمد بن نصر وقيل له: ألا تسمع ما الناس فيه يا أبا محمد؟ قال: وما ذاك؟ قال: يقولون إن رأس أحمد بن نصر يقرأ القرآن، قال: كان رأس يحيى بن زكريا يقرأ. وقال السراج (...) قال: رأى بعض أصحابنا أحمد بن نصر بن مالك في النوم بعدما قتل، فقال: ما فعل بك ربك؟ فقال: ما كانت إلا غفوة حتى لقيت الله فضحك إليّ». وسمع محمد بن عبيد ـ وكان من خيار الناس ـ يقول: «رأيت أحمد بن نصر في منامي فقلت: يا أبا عبد الله، ما صنع بك ربك؟ فقال: غضبت له فأباحني النظر إلى وجهه تعالى»[(١٥٤)]. ويورد السبكي حكاية بعض الأمراء الذي «خرج يتصيد، فألقاه السير على أرضٍ فنزل بها، فبحث بعض غلمانه في التراب، فحفر حتى رأى ميتاً في قبره طرياً، وهو في ناحية ورأسه في ناحية، وفي أذنه رقعة عليها شيء مكتوب، فأحضر من قرأه فإذا هو: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا رأس أحمد بن نصر.. الكلمات السابقة، فعلموا أنه رأس أحمد الخزاعي فدفن ورفع سنام قبره. وكان هذا في زمن الحاكم أبي عبد الله الحافظ، وهو على طراوته، وكيف لا؟ وهو شهيد رحمه الله ورضي عنه»[(١٥٥)]. ويروى نقلاً عن لسان أحمد ابن نصر أنه قال: «رأيت مصاباً بالصرع قد وقع، فقرأت في أذنه فكلمتني الجنية من جوفه، فقالت: يا أبا عبد الله، دعني أخنقه فإنه يقول: القرآن مخلوق»[(١٥٦)].

لقد قتل الواثق أحمد بن نصر الخزاعي «في القرآن والأمر بالمعروف»[(١٥٧)] فكان عند أصحاب الحديث والسنة شهيداً. ذكره المحدث

---

(١٥٤) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٧٧ ـ ١٨٠، والسبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٤، ص ٥٢ ـ ٥٥.

(١٥٥) السبكي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(١٥٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٢، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٧٧.

(١٥٧) الأزدي، **تاريخ الموصل**، ص ١٧٨.

الكبير يحيى بن معين فترحم عليه وقال: «قد ختم له بالشهادة»[158]. ووضعوه في مرتبة «الإمام» و«الأستاذ»، وحدثوا مراراً وتكراراً بما قاله إمامهم فيه: «قال المروزي: سمعت أبا عبد الله ـ وذكر أحمد بن نصر ـ فقال: رحمه الله، ما كان أسخاه، لقد جاد بنفسه»[159]. لكنه ظل عندهم دون مرتبة أحمد بن حنبل، بشهادة أحمد بن نصر نفسه؛ إذ حدّث بعضهم قال: سمعت أحمد بن نصر الخزاعي يقول: رأيت النبيّ (ﷺ) في المنام فقلت: يا رسول الله، بمن نقتدي في عصرنا هذا؟ قال: عليك بأحمد بن حنبل»[160]. ومن الثابت أن الرباط الذي كان يصل أحمد بن نصر الخزاعي بأحمد بن حنبل كان وشيجاً للغاية.

أما الخليفة الواثق الذي صعّد المحنة في عام ٢٣١هـ بسبب ما تبينه من علائق وطيدة بين التيار الممتحن وبين الذين نظموا حركة «ثورية» للانقلاب عليه وإحداث «الفتنة»، فتقول بعض الروايات إنه رجع في آخر أيامه ـ وهو قد توفي بعد محنة أحمد بن نصر الخزاعي بسنة واحدة ـ عن القول بخلق القرآن وامتحان الناس. ويردّد الكتاب في ذلك حكاية لا تخلو من الطرافة، هي حكاية الشيخ الذي حُمل إليه مقيداً فناظر بحضرته أحمد ابن أبي دؤاد وقطعه إذ سأله أن يسكت عن المسألة مثلما سكت عنها النبيّ وصحابته ـ وقد مرّ ذكر هذه القصة ـ وكذلك قد يدخل في هذا الباب من الأسباب الطريفة لرفع المحنة أو التخفيف من وطأتها ما ظرّف به عبادة المخنّث إذ دخل على الواثق وقال: «يا أمير المؤمنين أعظم الله أجرك في القرآن، قال: ويلك! القرآن يموت؟ قال: يا أمير المؤمنين، كل مخلوق يموت، بالله يا أمير المؤمنين من يصلي بالناس التراويح إذا مات القرآن؟ فضحك الخليفة وقال: قاتلك الله، أمسِكْ»[161]. وعلى الرغم من كل شيء فإن ذكرى الواثق تظل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً مريراً

---

(١٥٨) محمد بن الحسين أبي يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٨١.

(١٥٩) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ٥، ص ١٧٧، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٤، ص ٥٢.

(١٦٠) أبو يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٠.

(١٦١) السبكي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٠.

بالوقائع التي مرت، فضلاً عن أن أموراً اجتهادية غريبة وقعت في خلافته كتلك التي أقدم عليها قاضيه ابن أبي يزيد الخليجي - «وكان من أصحاب ابن أبي دؤاد يمتحن الناس» - إذ فرّق في عام ٢٢٨هـ بين المحدّث محمد بن معاوية الأنماطي المعروف بابن فالح وبين امرأته إذ جاءت إليه وقالت إن زوجها لا يقول بقول أمير المؤمنين في القرآن»[١٦٢]. ومثل هذه الوقائع يدل على أن مسألة القول بخلق القرآن لم تخلُ من أن تثير في السنوات الأخيرة من خلافة الواثق السخرية حيناً والاستغلال البغيض حيناً آخر. وحتى حين قتل الواثق بها أحمد بن نصر الخزاعي فإنه في حقيقة الأمر لم يفعل سوى أن استغلها وجعلها غطاء دينياً لعملية قمع سياسة صريحة.

لا شك في أن رفع المحنة بالكلية قد تمّ على يد المتوكل، ولكن ليس على النحو الذي تتوهمه جمهرة المؤرخين والكتّاب.

يقول المسعودي: «ولما أفضت الخلافة إلى المتوكل أمر بترك النظر والمباحثة والجدال لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق والمأمون، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر شيوخ المحدِّثين بالتحديث وإظهار السنّة والجماعة»[١٦٣]. ويؤكد المؤرخون أن المتوكل «أظهر الميل إلى السنّة ونصر أهلها ورفع المحنة، وكتب بذلك إلى الآفاق - وذلك في سنة ٢٣٤هـ - واستقدم المحدثين إلى سامرا، وأجزل عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم أن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية (...) وتوفر دعاء الخلق للمتوكل، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له، حتى قال قائلهم: الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق (ﷺ) في قتل أهل الردة، وعمر بن عبد العزيز في ردّ المظالم، والمتوكل في إحياء السنّة وإماتة التجهُّم. وقال أبو بكر بن الخبازة في ذلك:

وبعدُ فإن السنّة اليوم أصبحت ... معزّزة حتى كأن لم تُذلَّلِ
تصول وتسطو إذ أقيم منارها ... وحُطَّ منارُ الإفك والزور من علِ
وولّى أخو الإبداع في الدين هارباً ... إلى النار يهوي مدبراً غير مقبل

(١٦٢) وكيع، أخبار القضاة، ج ٣، ص ٢٩٠.

(١٦٣) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٥، ص ٥.

شفى الله منهم بالخليفة جعفر خليفته ذي السنّة المتوكل

خليفة ربي وابن عم نبيه وخير بني العباس من منهم ولي

وجامع شمل الدين بعد تشتُّت وفاري رؤوس المارقين بمنصل

أطال لنا رب العباد بقاءه سليماً من الأهواء غير مبدل

وبوّأه بالنصر للدين جُنّة يجاور في روضاتها خير مرسل»[١٦٤]

وقد عزّز المتوكّل موقعه عند العامة بإجراءات شديدة قاسية في حقّ أهل الذمة أقدم عليها في سنة ٢٣٥هـ، يقول الطبري:

«وفي هذه السّنة أمر المتوكل بأخذ النصارى وأهل الذمة كلهم بلبس الطيالسة العسلية والزّنانير وركوب السروج بركب الخشب وبتصيير كُرتين على مؤخّر السروج، وبتصيير زرّين على قلانس مَنْ لبس منهم قلنسوة مخالفة لون القلنسوة التي يلبسها المسلمون، وبتصيير رقعتين على ما ظهر من لباس مماليكهم مخالف لونهما لون الثوب الظاهر الذي عليه، وأن تكون إحدى الرقعتين بين يديه عند صدره، والأخرى منهما خلف ظهره، وتكون كلّ واحدة من الرّقعتين قدر أربع أصابع، ولونهما عسلياً، ومن لبس منهم عمامة فكذلك يكون لونها لون العسليّ، ومن خرج من نسائهم فبرزت فلا تبرز إلا في إزار عسليّ، وأمر بأخذ مماليكهم بلبس الزّنانير وبمنعهم لبس المناطق، وأمر بهدم بيعَهم المحدثة، وبأخذ العشر من منازلهم، وإن كان الموضع واسعاً صُيِّر مسجداً، وإن كان لا يصلح أن يكون مسجداً صُيِّر فضاء، وأمر أن يجعل على أبواب دورهم صور شياطين من خشب مسمورة، تفريقاً بين منازلهم وبين منازل المسلمين، ونهى أن يستعان بهم في الدواوين وأعمال السلطان التي يجري أحكامهم فيها على المسلمين، ونهى أن يتعلّم أولادهم في كتاتيب المسلمين، ولا يعلّمهم مسلم، ونهى أن يُظهروا في شعانينهم صليباً، وأن يشمعلّوا في الطريق، وأمر بتسوية قبورهم مع الأرض، لئلا تشبه قبور المسلمين.

---

(١٦٤) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٣٤٦، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٤، ص ٥٤.

وكتب إلى عمّاله في الآفاق:

بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد، فإن الله تبارك وتعالى بعزّته التي لا تحاوَل وقدرته على ما يريد، اصطفى الإسلام فرضية لنفسه، وأكرم به ملائكته، وبعث به رسله، وأيّد به أولياءه، وكنفه بالبرّ، وحاطه بالنصر، وحرسه من العاهة، وأظهره على الأديان، مبرَّءاً من الشبهات، معصوماً من الآفات، محبوّاً بمناقب الخير، مخصوصاً من الشرائع بأظهرها وأفضلها، ومن الفرائض بأزكاها وأشرفها، ومن الأحكام بأعدلها وأقنعها، ومن الأعمال بأحسنها وأقصدها، وأكرم أهله بما أحلّ لهم من حلاله، وحرّم عليهم من حرامه، وبيّن لهم شرائعه وأحكامه، وحدّ لهم من حدوده ومناهجه، وأعدّ لهم من سعة جزائه وثوابه، فقال في كتابه فيما أمر به ونهى عنه، وفيما خصّ عليه فيه ووعظ: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ [النحل: ٩٠] وقال فيما حرّم على أهله مما غمط فيه أهل الأديان من رديء المطعم والمشرب والمنكح لينزّههم عنه وليظهر به دينهم، وليفضّلهم عليهم تفضيلاً: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ...**﴾ [المائدة: ٣]، ثم ختم ما حرّم عليهم من ذلك في هذه الآية بحراسة دينه، ممن عَنَد عنه وبإتمام نعمته على أهله الذين اصطفاهم، فقال عزّ وجلّ: ﴿**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...**﴾ [المائدة: ٣]، وقال عزّ وجلّ: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...**﴾ [النساء: ٢٣] وقال: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ...**﴾ [المائدة: ٩٠]، فحرّم على المسلمين من مآكل أهل الأديان أرجسها وأنجسها، ومن شرابهم أدعاه إلى العداوة والبغضاء، وأصدّه عن ذكر الله وعن الصلاة، ومن مناكحهم أعظمها عنده وزراً، وأولاها عند عند ذوي الحجى والألباب تحريماً، ثم حباهم محاسن الأخلاق وفضائل الكرامات، فجعلهم أهل الإيمان والأمانة، والفضل والتراحم واليقين والصدق، ولم يجعل في دينهم التقاطع والتدابر، ولا الحميّة ولا التكبر، ولا الخيانة ولا الغدر، ولا التباغي ولا التظالم، بل أمر بالأولى ونهى عن الأخرى، ووعد وأوعد عليها جنّته وناره، وثوابه وعقابه، فالمسلمون بما اختصهم الله من

كرامته، وجعل لهم من الفضيلة بدينهم الذي اختاره لهم، بائنون على الأديان بشرائعهم الزاكية، وأحكامهم المرضية الطاهرة، وبراهينهم المنيرة، وبتطهير الله دينهم بما أحلّ وحرّم فيه لهم وعليهم، فقضاء من الله عز وجل في إعزاز دينه، حتماً ومشيئةً منه في إظهار حقه ماضية، وإرادةٌ منه في إتمام نعمته على أهله نافذة ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢] وليجعل الله الفوز والعاقبة للمتقين، والخزي في الدنيا والآخرة على الكافرين.

وقد رأى أمير المؤمنين ـ وبالله توفيقه وإرشاده ـ أن يحمل أهل الذمة جميعاً بحضرته وفي نواحي أعماله، أقربها وأبعدها، وأخصّهم وأخسّهم على تصيير طيالستهم التي يلبسونها، من لبسها من تجّارهم وكتابهم، وكبيرهم وصغيرهم، على ألوان الثياب العسلية، لا يتجاوز ذلك منهم متجاوز إلى غيره، ومن قصّر عن هذه الطبقة من أتباعهم وأرذالهم ومن يقعد به حاله عن لبس الطيالسة منهم أخذ بتركيب خرقتين صبغهما ذلك الصبغ يكون استدارة كل واحدة منهما شبراً تاماً في مثله، على موضع أمام ثوبه الذي يلبسه، تلقاء صدره، ومن وراء ظهره، وأن يؤخذ الجميع منهم في قلانسهم بتركيب أزرّة عليها تُخالف ألوانها ألوان القلانس، ترتفع في أماكنها التي تقع بها، لئلا تلصق فتُستَر ولا ما يركّب منها على حباك فتخفى، وكذلك في سروجهم باتخاذ رُكب خشب لها، ونصْب أُكَرٍ على قرابيسهم، تكون ناتئة عنها، وموفية عليها، لا يرخّص لهم في إزالتها عن قرابيسهم، وتأخيرها إلى جوانبها، بل يُتفقّد ذلك منهم، ليقع ما وقع من الذي أمر أمير المؤمنين بحملهم عليه ظاهراً يتبيّنه الناظر من غير تأمُّل، وتأخذه الأعين من غير طلب، وأن تؤخذ عبيدهم وإماؤهم ومن يلبس المناطق من تلك الطبقة بشدّ الزنانير والكساتيج مكان المناطق التي كانت في أوساطهم، وأن توعز إلى عمالك فيما أمر به أمير المؤمنين في ذلك إيعازاً تحدوهم به إلى استقصاء ما تقدّم فيه، وتحذّرهم إدهاناً وميلاً، وتتقدم إليهم في إنزال العقوبة بمن خالف ذلك من جميع أهل الذمة عن سبيل عناد وتهوين إلى غيره، ليقتصر الجميع منهم على طبقاتهم وأصنافهم على السبيل التي أمر أمير المؤمنين، بحملهم عليها، وأخذهم بها إن شاء الله.

فاعلم ذلك من رأي أمير المؤمنين وأمره، وأنفذ إلى عمالك في

نواحي عملك ما ورد عليك من كتاب أمير المؤمنين بما تعمل به إن شاء الله، وأمير المؤمنين يسأل الله ربّه ووليّه أن يصلي على محمد عبده ورسوله صلى الله عليه وملائكته، وأن يحفظه فيما استخلفه عليه من أمر دينه، ويتولى ما ولّاه مما لا يبلغ حقه فيه إلا بعونه، حفظاً يحمل به ما حمله، وولاية يقضي بها حقه منه ويوجب له أكمل ثوابه، وأفضل مزيده، إنه كريم رحيم»[١٦٥].

لكنه أقدم في العام التالي، عام ٢٣٦هـ، على «واقعتين فظيعتين» نقمتهما عليه العامة نقمة شديدة. **الأولى** «أنه ندب لدمشق أفريدون التركي، أحد مماليكه، وسيّره والياً عليها، وكان ظالماً فاتكاً، فقدم في سبعة آلاف فارس، وأباح له المتوكل القتل في دمشق والنهب، على ما نقل إلينا، ثلاث ساعات، فنزل ببيت لِهيا، وأراد أن يصبّح البلد، فلما أصبح نظر إلى البلد وقال: يا يوم تَصَبُّحك مني فقدّمت له بغلة، فضربته بالزوج فقتلته، وقبره ببيت لِهيا. وردّ الجيش الذي معه خائبين، وبلغ المتوكل فصلحت نيته لأهل دمشق». **والثانية** «أنه أمر بهدم قبر الحسين (عليه السلام)، وهدم ما حوله من الدور، وأن يُعمل مزارع، ومنع الناس من زيارته، وحرث وبقي صحراء، فتألم المسلمون لذلك. وكتب أهل بغداد شتمه على الحيطان والمساجد، وهجاه دعبل وغيره من الشعراء، وقال قائلهم:

بالله إن كانت أمية قد أتت ... قتل ابن بنت نبيّها مظلوما

فلقد أتاه بنو أبيه بمثله ... هذا لعمرك قبره مهدوما

أسفوا على أن لا يكونوا شاركوا ... في قتله فتتبعوه رميما»[١٦٦]

ومع أن المتوكل «رفع المحنة ومحا البدع وأظهر السنّة وفرّج عن الناس» إلا أنّ حال أحمد بن حنبل ظلّ يمثل في عهده وضعاً فريداً. وذلك خلافاً لجميع الأفكار السائدة التي يتوهم أصحابها أن عصر المتوكل كان عصر الحنابلة.

---

(١٦٥) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٩، ص ١٧١ ـ ١٧٥.

(١٦٦) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٤، ص ٥٤.

لقد عاد أحمد بن حنبل في أول أيام المتوكّل ليحدّث أصحابه ويقول: «ما كان الناس إلى الحديث والعلم أحوج منهم في زماننا هذا». ثم إنّ المتوكل «ذكره» وكتب إلى إسحاق بن إبراهيم يأمره بإشخاصه إلى العسكر، ثم ما لبث أن أمر أحمد بالرجوع إلى بيته، وامتنع عن الحديث إلا لأهل بيته(١٦٧)؛ إذ كان إسحاق بن إبراهيم وجه إليه أن «الزم بيتك ولا تخرج إلى جمعة ولا جماعة، وإلا نزل بك ما نزل في أيام أبي إسحاق»(١٦٨).

ثم إن رجلاً «من أهل البدع والخلاف»، هو ابن الثلجيّ(١٦٩)، دسّ من رفع إلى المتوكل «أن أحمد بن حنبل قد ربض علوياً في منزله، وأنه يريد أن يخرجه ويبايع له»(١٧٠). وكان إسحاق بن إبراهيم قد توفي وولي ابنه محمد، فكتب المتوكل إليه أن وجّه إلى أحمد بن حنبل أن «عندك طلبة أمير المؤمنين»، فوجه إليه حاجبه مظفر وابن الكلبي صاحب البريد أو الخبر» وجماعة معهم، فداهموا منزل أحمد والقوم نيام، وقرأ عليه «صاحب الخبر» كتاب المتوكل فأنكر أحمد وقال: «ما أعرف من هذا شيئاً، وإني لأرى طاعته في العسر واليسر، والمنشط والمكره والأثر، وإني لآسف عن تخلّفي عن الصلاة جماعة وعن حضور الجمعة ودعوة المسلمين». وفتشوا بيته وبيت ابنه بحثاً عن العلويّ، ثم خرجوا. وكتب

---

(١٦٧) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ٩٠ ـ ٩٢، وابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(١٦٨) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ١٠٠.

(١٦٩) أبو عبد الله بن شجاع الثلجي البغدادي (ت ٢٥٦ هـ)، يصفه ابن النديم بأنه «مبرز على نظرائه من أهل زمانه»، ويقول إنه كان «فقيهاً ورعاً وثباتاً على الحق. وهو الذي فتق فقه أبي حنيفة وأظهر علله وقوّاه بالحديث وحلّاه في الصدور. وكان من الواقفة في القرآن، إلا أنه يرى رأي أهل العدل والتوحيد». انظر: أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست**، تحقيق ناهد عباس عثمان، من روائع التراث العربي ([الدوحة]: دار قطري بن الفجاءة، ١٩٨٥)، ص ٤٣٧؛ محيي الدين أبو محمد عبد القادر القرشي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٣٠؛ أبو عبد الله محمد ابن أحمد الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ٣ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/[١٩٠٧م])، ج ٣، ص ٧١؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٥، ص ٣٥٠، وابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٢، ص ١٥١.

(١٧٠) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ٩٩ ـ ١٠٠، وابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

إليه عليّ بن الجهم بعد يومين أنه قد صحت عند أمير المؤمنين براءته مما قذف به، وأنه يأمره بالخروج إليه بالعسكر. وجاءه يعقوب المعروف بقوصرة، أحد حجّاب المتوكل، ودفع إليه بعض المال ليستعين به على حاجته فأخذه على كره منه وتوجُّع، ثم تصدق به كله[١٧١]. وقال علي بن الجهم للمتوكل: «يا أمير المؤمنين، قد تصدق بها، وعلم الناس أنه قد قبل منك، ما يصنع أحمد بالمال، وإنما قوته رغيف!»[١٧٢].

ويعود المتوكّل إلى طلب إشخاص أحمد بن حنبل إليه بالعسكر. وكان محمد بن إسحاق بن إبراهيم قد توفي بعد أبيه بقليل، وولي بغداد عبد الله بن إسحاق، فأشخص أحمد إلى العسكر. فلمّا دخل العسكر جاءه يحيى بن هرثمة رسول المتوكل ليقول له: «الأمير يقرئك السلام ويقول: الحمد لله الذي لم يشمت بك أهل البدع، قد علمت ما كان حال ابن أبي دؤاد، فينبغي أن تتكلم بما يحب الله»[١٧٣]. وكان أحمد بن أبي دؤاد قد فلج في جمادى الآخرة سنة ٢٣٣هـ[١٧٤]، وفي سنة ٢٣٧هـ «غضب المتوكل على ابن أبي دؤاد، وأمر بالتوكيل على ضياع أحمد بن أبي دؤاد لخمس بقين من صفر، وحبس يوم السبت لثلاثة خلون من شهر ربيع الأول ابنه أبو الوليد محمد بن أحمد بن أبي دؤاد في ديوان الخراج، وحبس إخوته عند عبيد الله بن السري خليفة صاحب الشرطة. فلما كان يوم الاثنين حمل أبو الوليد مئة ألف دينار وعشرين ألف دينار وجواهر بقيمة عشرين ألف دينار، ثم صولح بعد ذلك على ستة عشر ألف درهم، وأشهر عليهم جميعاً ببيع كل ضيعة لهم، وكان أحمد بن أبي دؤاد قد فلج، فلما كان يوم الأربعاء لسبعة خلون من شعبان أمر المتوكل بولد أحمد بن أبي دؤاد فحضروا إلى بغداد، فقال أبو العتاهية:

لـو كـنـتَ فـي الـرأي مـنـسـوبـاً إلـى رَشَـد

وكــان عــزمــك عــزمــاً فـيــه تــوفــيــق

---

(١٧١) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ١٠٢ ـ ١٠٣ وابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(١٧٢) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ١٠٣.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(١٧٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ١، ص ٨٨.

لكان في الفقه شغل لو قنِعْتَ به
عن أن تقول كلام الله مخلوق
ماذا عليك وأصل الدين يجمعهمْ
ما كان في الفرع لولا الجهل والمُوق»[175]

وأنزل أحمد بن حنبل في دار إيتاخ، قائد المتوكل التركي، فطلب أحمد أن يعفى من هذه الدار فأمر المتوكل أن يعفى منها وأن يتحول إلى دار اكتُرِيَت له. ثم جاءه محمد بن معاوية وقال له: «إن أمير المؤمنين يكثر ذكرك، ويقول: تقيم ها هنا تحدث»[176]. ويقول حنبل بن إسحاق إن مائدة نفقتها في اليوم مئة وعشرون درهماً فيها ألوان الطعام والفاكهة والثلج كانت تأتيهم في كل يوم بأمر من المتوكل «فما نظر إليها أبو عبد الله ولا ذاق منها شيئاً»[177]، وجعل «يواصل لا يكاد يأكل ولا يشرب، ومكث على ذلك خمسة عشر يوماً حتى ضعف واعتلت صحته فعاده ابن ماسويه ليطببه»[178]. وأراد المتوكل أن يصله فبعث إليه «جائزة» فردّها فقال له عبيد الله بن يحيى رسول المتوكل: «فإن أمير المؤمنين يأمرك أن تدفعها إلى ولدك وأهلك. قال: هم مستغنون، فردّها عليه، فأخذها عبيد الله، فقسمها على ولده وأهله. ثم أجرى المتوكل على ولده وأهله أربعة آلاف درهم في كل شهر، فبعث إليه أبو عبد الله أنّهم في كفاية وليست لهم حاجة. فبعث إليه المتوكّل: إنما هذا لولدك، ما لك ولهذا؟ فأمسك أبو عبد الله وظلّت تجري عليهم حتى مات المتوكل»[179]. ويورد حنبل بن إسحاق في هذا الأمر:

«وجرى بين أبي عبد الله وبين أبي في ذلك كلام كثير. وقال له أبو عبد الله بالعسكر، فيما أخبرني أبي: يا عم، ما بقي من أعمارنا [كأنك بالأمر] قد نزل بنا، فالله الله، فإن أولادنا إنما يريدون يتآكلون بنا [وإنما

(175) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٩، ص ١٨٩.
(176) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ١٠٧.
(177) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٠٤ و١٠٦.
(178) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ١١١.
(179) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

هي أيام قلائل] لو كشف للعبد عما قد حجب عنه تعرف ما هو [من خير أو شر] صبر قليل وثواب طويل، وإنما هذه فتنة، قال أبي: فقلت له: يا أبا عبد الله، أرجو أن يوقيك الله مما نحذر، قال: وكيف؟ وأنتم لا تتركون طعامه، يعني المائدة، ولا جوائزهم، ولو تركتموها لتركوكم، ثم قال: ما هذا ينتظر، إنما هو الموت، فإما جنة وإما إلى نار، فطوبى لمن قدم على خير. قال أبي: فقلت له: أليس قد أُمرت بما جاءك من هذا المال، من غير مسألة ولا إشراف نفس، أن تأخذه! فقال لي: قد أخذت مرة بلا إشراف نفس، والثانية والثالثة، فما بال نفسك؟ ألم تستشرف؟ فقلت: ألم يأخذ ابن عمرو وابن عباس جوائز السلطان؟ فقال: وما هذا أو ذاك؟ وقال: لو أعلم أن هذا المال يؤخذ من وجهه، ولا يكون فيه ظلم ولا حيف لم أبالي»(١٨٠).

وأمر المتوكل أن تصير له «مرتبة في أعلى المراتب» وسأله أن يدخل على ابنه (المعتز) فيدعو له ويجعله في حجره، فامتنع ثم أجاب. ويروي حنبل الخبر ويقول:

«وبلغ أم المتوكل خبر أبي عبد الله، فقالت لابنها: أشتهي أن أرى هذا الرجل، يعني أبا عبد الله، فأجابها ابنها إلى ذلك. ثم وجه المتوكل إلى أبي عبد الله، يسأله أن يدخل على ابنه المعتز، ويسلم عليه، ويدعو له، وأراد المتوكل أن يدخل أبو عبد الله على المعتز، فيدعو له، ويجعله في حجره، فامتنع أبو عبد الله من ذلك، واشتد عليه الدخول عليهم، ثم أجابه رجاء أن يطلق ويحدر إلى بغداد، فوجه إليه المتوكل بخلعه، وأتوه بدابة يركبها إلى المعتز، فامتنع، وكانت عليه نثرة تموز فقدم إليه بغل رجل من التجار، يقال له ابن خباب الجوهري، فركبه وجلس المتوكل مع أمه، في مجلس قريب من المكان الذي أجلس فيه المعتز، وعلى المجلس ستر رقيق، يُرى من مرّ عليه، من داخله. فدخل أبو عبد الله على المعتز، ونظر إليه المتوكّل وأمه، فلما رآه، قالت له أمه: يا بني الله الله في هذا الرجل فليس هذا ممن يريد ما عندك، ولا

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦. وقد تركتُ (أبالي) على ما هي عليه في النص المطبوع.

هو بالصالح أن تحبسه عن منزله أو نحو هذا من الكلام [فيأذن له] فليذهب إلى منزله، ولا تحبسه عندك، فدخل أبو عبد الله [على المعتز] فقال السلام عليكم وجلس، ولم يسلم عليه بالإمرة، فبلغني [أن إبراهيم ابن إسحاق] قال: لقد هممتُ أن أضربه بسيفي غيظاً عليه، لما لم يسلم على المعتز بالإمرة فسمعت أبا عبد الله بعد ذلك، ببغداد، يقول: لما دخلت عليه، يعني المعتز، وجلست، قال له مؤدبه الضبي: أصلح الله الأمير، هذا هو الذي أمر أمير المؤمنين يؤدبك ويعلمك. قال أبو عبد الله: فرد عليه الغلام: إن علمني شيئاً تعلمته. قال أبو عبد الله: فعجبت من ذكائه وجوابه على صغره وكان صغيراً.

وكان أبو عبد الله قد عاهد الله في وقت خروجه من بغداد إلا يحدّث أحداً من الناس بحديث، فأريد على أن يحدّث المعتز فأبى»[(١٨١)].

وكان يعقوب بن بختان ـ وهو من أصحاب أحمد ـ يأتيه في داره هو وعتاب ويقولان له: «يقول أمير المؤمنين: ما تقول في ابن أبي دؤاد في ماله؟ فلا يجيب في ذلك». ثم جعلا يخبرانه بما يحدث من أمر ابن أبي دؤاد في كل يوم، وبما صار إليه أمره من توكيل الخليفة على ضياعه وبيعها[(١٨٢)]. ويأمر المتوكّل أن تشترى لأحمد وأهله دار، فيقول أحمد لصالح: «لئن أقررت لهم بشراء دار ليكون القطيعة بيني وبينكم، إنما تريدون أن تصيّروا هذا البلد لي مأوى ومسكناً»[(١٨٣)]. وصار يدفع شراء الدار لما فهم من أن القصد من ذلك هو إقامته الدائمة في البلد والحديث فيها. ثم قال لمن حضره: «إني أعطي الله عهداً ـ إن العهد كان مسؤولاً، وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] إني لا أحدث حديثاً تاماً أبداً حتى ألقى الله، ولا أستثني منكم أحداً. وزاد عهده بياناً فقال: «إنما يريدون أن أحدث فيكون هذا البلد حبسي، وإنما كان سبب الذين أقاموا بهذا البلد [أنهم]

---

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧، وابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ١٠٩.

(١٨٢) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ١١١.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ١١١.

أعطوا فقبلوا، وأُمروا فحدّثوا»[١٨٤]. ثم يذكر حاله وما هو فيه فيقول: «والله لقد تمنيت الموت في الأمر الذي كان. وإني لأتمنى الموت في هذا وذاك. إنّ هذا فتنة الدنيا وكان ذاك فتنة الدين. ثم جعل يضم أصابع يده ويقول: لو كانت نفسي في يدي لأرسلتها، ثم يفتح أصابعه». وينفرد صالح بهذا النص الفذّ[١٨٥].

ويحكي صالح أن رسول المتوكل جاء إلى أحمد يسأله في أمر الرجل الذي رفع إلى المتوكل أن علوياً قدم من خراسان وأن أحمد وجه إليه بمن يلقاه ـ ويقول له على لسان المتوكل: «قد حبست الرجل وأردت ضربه وكرهت أن تغتمّ، فمرِ فيه»، فقال أحمد: هذا باطل فخلِّ سبيله. ويقول صالح: «وكان رسول المتوكّل يأتي أبي يبلغه السلام ويسأله عن حاله، فنسرّ نحن بذلك، فتأخذه نفضة حتى ندثّره، ويقول: والله لو أن نفسي في يدي لأرسلتها ـ ويضم أصابعه ويفتحها»[١٨٦]. وسأل المتوكل عنه فقيل إنه عليل. «وكلمه يحيى بن خاقان أيضاً وأخبره أنه رجل لا يريد الدنيا»[١٨٧]، فقال المتوكل: كنت أحب أن يكون في قربي، وقد أذنت له»[١٨٨]، فانحدر أحمد من ساعته إلى بغداد. ويكمل حنبل القصة فيقول: «ثم اجتمعنا عند أبي عبد الله. وكان أبي وأنا وصالح وعبد الله، فالتفت إليّ مغضباً، فقال: لا جزاك الله عني خيراً، فعلت [و] فعلت وخرجت إلى العسكر ونوهت باسمي، حتى ذكرني الرجل، يعني المتوكل. وجعل أبو عبد الله يتكلم ويوبّخه، فقلت له أنا: يا عم، لعله إنما أراد كذا وكذا الشيء، واعتذرت له من لائمة أبي عبد الله. فقال لي أبو عبد الله: كيف؟ وهو يقول كذا وكذا الكلام ذكره أبو عبد الله»[١٨٩].

وكان أحمد قبل خروجه من العسكر قد طلب إلى ابنه عبد الله أن

---

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ١١٣، وابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣٦٩.
(١٨٥) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ١١٣.
(١٨٦) المصدر نفسه، ص ١٢٣.
(١٨٧) المصدر نفسه، ص ١١٨، وابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٠٨.
(١٨٨) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ١١٨.
(١٨٩) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٠٨.

ينحدر إلى بغداد قائلاً له: «انحدر وقل لصالح: لا تخرج فأنتم آفتي، والله لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أخرجت منكم واحداً معي، لولا مكانكم، لمن كانت توضع هذه المائدة؟ ولمن كان يفرش هذا الفرش ويجرى هذا الإجراء؟» ثم كتب إلى الفضل صالح: «لا يأتيني أحد، ربما ينقطع ذكري ونُحمل، فإنكم إذا كنتم ها هنا فشا ذكري، وكان يجتمع إليك قوم ينقلون أخبارنا. ولم يكن إلا خيراً. واعلم يا بني إن أقمت فلا تأت أنت ولا أخوك فهو رضائي، فلا تجعل في نفسك إلا خيراً»[١٩٠]. ثم كتب إليه كتاباً آخر فيه: «إنما كان حبس من ها هنا: لمّا أعطوا فقبلوا، وأجري عليهم فصاروا في الحد الذي صاروا إليه، وحدّثوا ودخلوا عليهم، فهذه كانت قيودهم»[١٩١].

وحين عاد إلى بغداد كان من أول الأمور التي فعلها أن طلب إلى ولديه وعمه أن لا يأخذوا من رزق السلطان، إذ علم أنهم إنما يأخذونه بسببه. فقال له صالح: «أكره أن أعطيك شيئاً بلساني وأخالف إلى غيره، فأكون قد كذبتك ونافقتك، وليس في القوم أكثر عيالاً مني ولا أعذر، وقد كنت أشكو إليك فتقول: أمرك منعقد بأمري، ولعل الله أن يحل هذه العقدة». ويتعلق صالح بموقفه فيقول له أبوه: «قم فعل الله بك وفعل»، وأمر بسد الباب بينه وبينه[١٩٢]. ويجيبه ابنه عبد الله وعمه بمثل ما أجاب صالح. فيكون منه إليهما نحو ما كان منه إلى صالح، وهجرهم جميعاً. ثم كتب إلى يحيى بن خاقان يسأله ويعزم عليه أن لا يعينهم على شيء من أرزاقهم، لكن المتوكل يأمر بحمل مال كثير إليهم، فوجه صالح إلى أبيه من يخبره بذلك، وقال الذي أخبره «إنه سكت قليلاً وضرب بذقنه ساعة ثم رفع رأسه فقال: ما حيلتي، إذا أردتُ أمراً وأراد الله أمراً»[١٩٣].

ثم إنّ المتوكّل أمر عبيد الله بن يحيى أن يكتب إلى أحمد بن حنبل

---

(١٩٠) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ١١٥.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

يسأله من أمر القرآن «لا مسألة امتحان ولكن مسألة معرفة وبصيرة»، فأملى أحمد على صالح كتاباً أوّله:

«بسم الله الرحمن الرحيم أحسن الله عاقبتك يا أبا الحسن في الأمور كلها، ودفع عنك مكروه الدنيا والآخرة برحمته، وقد كتبت إليك رضي الله عنك بالذي سأل عنه أمير المؤمنين بما حضرني، وإني أسأل الله أن يديم توفيق أمير المؤمنين، فقد كان الناس في خوض من الباطل واختلاف شديد يغتمسون فيه، حتى أفضت الخلافة إلى أمير المؤمنين، فنفى الله بأمير المؤمنين كل بدعة وانجلى عن الناس ما كانوا فيه من الذل وضيق المحابس، فصرف ذلك كله، وذهب بأمير المؤمنين، ووقع ذلك من المسلمين موقعاً عظيماً، ودعوا الله لأمير المؤمنين فأسأل الله أن يستجيب في أمير المؤمنين صالح الدعاء، وأن يتمّ ذلك لأمير المؤمنين وأن يزيد في نيته ويعينه على ما هو فيه، فقد ذكر عن ابن عباس أنه قال: «لا تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، فإن ذلك يوقع الشك في قلوبكم». وآخره: «وقد روي عن غير واحد ممن مضى من سلفنا أنهم كانوا يقولون: القرآن كلام الله ليس بمخلوق. وهو الذي أذهب إليه. لست بصاحب كلام، ولا أدري الكلام في شيء من هذا، إلا ما كان في كتاب الله أو حديث عن النبي (ﷺ) أو عن أصحابه أو عن التابعين رحمهم الله، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود»[١٩٤].

وكانت هذه الرسالة آخر سطور المحنة، أملاها أحمد وهو في بيته ببغداد، قد «أعفاه أمير المؤمنين مما يكره». ومنذ عودته من العسكر كان امتناعه من الحديث تاماً، فلم يقرأ على أحد من الناس حديثاً واحداً، لكنه كان يخرج إلى الجمعة والجماعة ويجيب في المسائل والفتيا[١٩٥]. وقد حدث في أثناء ذلك أن وجه إليه الخليفة يحيى بن خاقان يسأله عن نفسه وعن حاله ويسأله أن يدعو لأمير المؤمنين فقال له: ما يأتي عليّ يوم إلا وأنا أدعو الله له. لكنه أبى أن يقبل صلته قائلاً ليحيى: «أنا في

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٣٠؛ الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ٩، ص ٢١٩، وابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣٧٩.

(١٩٥) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٠٩.

البيت منقطع عن الناس، وقد أعفاني من كل ما أكرهه». وأراده محمد ابن عبد الله بن طاهر على أن يصير إليه ويزوره حين كان في العسكر فأبى وقال لمن وجهه إليه بذلك: «أنا رجل لم أخالط السلطان، وقد أعفاني أمير المؤمنين مما أكره، وهذا مما أكره»[١٩٦].

وظلّ أحمد بن حنبل على حاله، ممتنعاً من الحديث، منقطعاً عن الناس إلى شهر ربيع الأول من سنة ٢٤١هـ، حيث اعتلّ وقُبض. ومع رحيله كانت المحنة تلفظ أنفاسها الأخيرة، وتصبح ذكرى تبعث على الجدل وتثير مشاعر النفور والكراهية أو مشاعر المجد والفخار. أما الكلام في القرآن فقد ظل موضوع جدل وخلاف حتى مطالع القرن الخامس، حيث أعلن الخليفة القادر في عام ٤٠٩هـ عقيدته (القادرية) التي أخذ الناس بها وحظر فيها القول بخلق القرآن.

(١٩٦) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، ص ١٣٢.

الفصل الثالث

الدواعي والرجال

جرى مؤرّخو الأفكار في الإسلام على تقديم المسوّغات النظريّة أو الفكرية أو العقلية على أية مسوغات من طبيعة أخرى. واحتلت النوايا البيانية والمجرّدة مكانة مركزيّة في التفسير. ولم تنجُ مسألة محنة القول بخلق القرآن من هذا النمط من التفسير، فقد ردّت المحنة إلى مبدأين أصليين أو دعويين مركزيّتين هما اللتان ظنّ أنهما الأصل في الامتحان:

الدعوى الأولى: الدفاع عن التوحيد وردّ التشبيه.

الدعوى الثانية: درء خطر الوقوع في شُرَك نظرية «الكلمة» المسيحية.

والحقيقة أن هاتين الدعويَيْن لم تكونا إلا مسوّغين كان القصد منهما تعزيز دعوى القول بخلق القرآن، لا تأسيس هذه الدعوى.

ومع أن «رسائل» المأمون هي مرجعنا الأساسي المباشر في أية محاولة لتبيّن الدواعي التي دفعت المأمون إلى الشروع في الامتحان، إلا أنّ هذه الرسائل ليست، في أية حال من الأحوال، كافية، إذ هي لم تقل كل شيء. ومع ذلك فإنه لا بد لها من أن تقول في نهاية التحليل الصارم شيئاً ما. لكن الدراسات التي صنفت حتى الآن حول الموضوع لم تُبِن عن هذا الشيء إبانة سديدة.

وتظل «الرسالة الأولى» هي أكثر الرسائل «براءة» في الإفصاح عن الدواعي الأساسية الابتدائية للمشروع الذي عزم المأمون على إنفاذه.

لا شك في أنّ مشروع المأمون يدخل، وفقاً لظاهر النص، في باب «الاجتهاد في إقامة دين الله» من حيث إن هذا الاجتهاد هو حق لله على أئمة المسلمين وخلفائهم الذين استحفظهم هذا الدين، وهو جزء من «مواريث النبوة» التي أورثهم، ومن العمل بالحق الذي هو واجب عليهم في رعيتهم وفي طاعة الله فيهم.

وقد لاحظ الخليفة، أمير المؤمنين، أن هناك من ساووا بين الله وبين ما أنزل من القرآن وأطبقوا على أنّ القرآن «قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه»، على الرغم من كل الآيات التي يمكن أن تساق للتدليل على خلقه وإبداعه. لكن من هم هؤلاء الذين ساووا بين الله وبين قرآنه؟ إنّهم «الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته ولا استضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق، أهل جهالة بالله، وعمى عنه، وضلال عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله، وقصورٍ أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرّقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم ونقص عقولهم وجفائهم عن التفكير والتذكير».

وأخطر من هذه «المساواة الشركية» نسبتهم أنفسهم إلى «السنة» وإظهارهم دعوى القول إنهم «أهل الحق والدين والجماعة»، وإن من سواهم «أهل الباطل والكفر والفرقة»، فقد ترتب على ذلك أنّهم، وقد تقووا بدعواهم هذه، «استطالوا على الناس» وغروا الجهّال فوافقهم عليه «قوم من أهل السمت الكاذب والتخشّع لغير الله والتقشّف لغير الدين»، «تزيناً بذلك عندهم، وتصنّعاً للرياسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دون الله وليجةً إلى ضلالتهم فقُبلت بتزكيتهم لهم شهادتهم، ونفذت أحكام الكتاب بهم على دَغَل دينهم، ونَغَلَ أديمهم، وفساد نياتهم ويقينهم».

وتُبين هذه الرسالة بوضوح تام عن أنّ مشكلة «الصدق» و«الشهادة» هي التي يوجّه المأمون قصده إليها. وذلك لأنّ من الواضح أنّ هؤلاء الذين ينسبون أنفسهم إلى «السنّة والدين والحق والجماعة» قد باتوا يشكّكون كل «الأغيار» في دينهم ويتهمونهم في صدقهم ويطرحون

شهادتهم، بينما الحقيقة أنهم هم «شرّ الأمة ورؤوس الضلالة»، وهم «أحق من يُتَّهم في صدقه وتُطرَح شهادته»، و«لا يوثق بقوله ولا عمله». وهم فعلاً كذلك لأنّ «حقيقة الإسلام» عندهم غير تامة، والتوحيد لديهم غير خالص، وأنّ «أحجى الناس بالكذب في قوله، وتخرّص الباطل في شهادته من كذب على الله ووحيه، ولم يعرف الله حقيقة معرفته، وأنّ أولاهم بردّ شهادته في حكم الله ودينه من رد شهادة الله على كتابه وبهت حقّ الله بباطله».

إنّ الذي تعنيه هذه الرسالة بصريح العبارة هو أنّ فريقاً من الفقهاء والقضاة والمحدّثين قد اصطنع عقيدة العامة وتزيّن بها باطلاً، وذلك طلباً للرئاسة فيها جاعلاً من نفسه الممثّل الشرعي للحقّ والدين والجماعة والسنة متّهماً سواه في صدقه وفي شهادته، فاستطال على الناس وتعاظم خطره وأصبح ينصّب نفسه للرئاسة ولإنفاذ الأحكام فيهم، فبات حقّاً على أمير المؤمنين، أي على الدولة، التي وضع هذا الفريق نفسه في موضع البديل لها، أن تحدّ من هذا الافتئات والتجاوز وأن تردّ الأمور إلى نصابها وتثبّت الرئاسة والقيادة والتوجيه وتدبير الأمور في أيدي من لا يستطيلون على الناس ولا يتهمون أحداً وغيرهم في صدقه ودينه فيردّون شهادته لمحض مخالفته لهم، ومن يجعلون «أولي الأمر» وخليفتهم المرجع في الحق والدين والجماعة والسنة. وقد اختار المأمون منطقة دقيقة لـ «تكشيف» رؤساء هذا التيار وردّهم إلى عقيدة الخليفة، أي إلى سلطته. وتمثّلت هذه المنطقة في «خلق القرآن وإحداثه»، فمن أقرّ بها «ووافق أمير المؤمنين» فيها استعان أمير المؤمنين به على عمله ووثق به فيما قلده الله واستحفظه من رعيته. ومن لم يقرّ بأنّه مخلوق محدث تُركت «شهادته» ولم يُستَعَن به على عمل لأمير المؤمنين. ذلك أنّ أحكام الله ينبغي أن «لا تنفذ إلا بشهادة أهل البصائر في الدين والإخلاص للتوحيد».

ولقد بدئ الامتحان بالقضاة، فكان ذلك دليلاً **أول** على أنّ للخصم المقصود حضوراً بينهم، ودليلاً **ثانياً** على أن الدولة تريد «إخلاص» السلطة القضائية و«ولاءها» و«صدقها» في نصرة الخليفة. والذي لا يتطرّق إليه الشك، بعد هذا البيان، أن المسوّغ الذي تستند إليه رسالة الامتحان الأولى هو مسوّغ عمليّ وليس مسوغاً نظرياً أو عقيدياً مقصوداً لذاته.

وقد رافقت الرسالة **الأولى** هذه إجراءات مشخّصة تمثّلت في إشخاص سبعة نفر من ممثلي «تيار الحديث والسنة» إلى المأمون نفسه ليمتحنهم في خلق القرآن، فأجابوا جميعاً أنّ القرآن مخلوق. بيد أن الخليفة لم يكتفِ بإجابتهم المباشرة بينه وبينهم وإنّما أشخصهم إلى مدينة السلام ليشهر «الحاكم» أمرهم علانية أمام الفقهاء والمشايخ من أهل الحديث، وليكون إقرارهم بمثابة انصياع للسلطة وانقياد تامّ لها من وجه أول، وبمثابة «سقوط» أخلاقي وعقيدي واجتماعي عند العامة والجمهور، من وجه ثان.

وتعزّز الرسالة **الثانية** تقرير القول والاعتقاد بأن وظيفة «خلفاء الله في أرضه» ـ ولم تكن الرسالة الأولى تكلمت إلا على «أئمة المسلمين وخلفائهم» ـ إقامة دين الله ورعاية خلقه وإمضاء حكمه وسننه، لكنها تضيف، أو تجعل من وظيفة «الاجتهاد في إقامة دين الله» بيان النهج الذي ينبغي أن تأخذ الرعية به لكي تتعرف حدود دينها وتعصم نفسها من الريب والضلال والوقوع في مغطّيات الأمور ومشتبهاتها.

والقول في القرآن ـ وهو إمام المسلمين والأثر الباقي لهم عن رسول الله ـ واحد من هذه الأمور الجليلة العظيمة التي تَبيَّن أمير المؤمنين برويّته وفكرة أنها «تشتبه» على كثير من المسلمين الذين «تزين في عقولهم» أنه غير مخلوق غير حادث غير مبتدع، فمعظم «هؤلاء الجهلة بقولهم في القرآن الثلم في دينهم، والحرج في أمانتهم، وسهلوا السبيل لعدو الإسلام، واعترفوا بالتبديل والإلحاد على قلوبهم». لكن أين بالتحديد يكمن البأس في هذا الاعتقاد الذي يبدو «زينة» في العقول؟ إنه يكمن في أمرين: **الأول** أنّ القول بعدم خلق القرآن يعرّض «لدفع خلق الله الذي بان به عن خلقه»، **والثاني** أن فيه «مضاهاة» لقول النصارى «في ادعائهم في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله». وبسبب من هذين الأمرين تتوجه هذه الرسالة إلى تعزيز مبدأ «التسوية» بآيات من القرآن توجّهها لتفضي إلى القول بالخلق الذي من شأنه أن ينزه الله عن أن يُشبّه بخلقه وفعله.

وتقرن الرسالة، من جديد، بين هذا البيان النظري «الكلامي» وبين «الصدق» و«العدل» و«الشهادة»، إذ لا حظّ من هذا كله لمن لا يقول بخلق

القرآن، «وإن ظهر قصد بعضهم، وعرف بالسداد مسدّدٌ فيهم»، أو «ثبت عفافه بالقصد والسداد في أمره»، فإنّ الفروع مردودة إلى أصولها ومحمولة في الحمد والذمّ فيها، ولا توحيد لمن لا يقرّ بأنّ القرآن مخلوق.

وليس القضاة وحدهم هم الذين ينبغي أن يمتحنوا ليتبيّن صدقهم وعدالتهم، وإنما «الشهود» أيضاً فمن حضر مجلساً للشهادة على الحقوق ينبغي أن يُنَصّ عن قوله بقول أمير المؤمنين في القرآن.

أما جزاء من لم يقل بقول أمير المؤمنين في القرآن ـ أي من لم يوثق «بإخلاصه وتوحيده» فأمران: أن لا يستعين أمير المؤمنين به على شيء من أمور المسلمين، وأن تبطل شهادته ولا يقطع بقوله حكم.

ومعنى ذلك أن الامتحان لا يتوجه إلى «القضاة» وحدهم وإنما إليهم وإلى «أصحاب الشهادات» أيضاً. لكن القضاة هم بكل تأكيد أكبر خطراً لأنهم يتصدرون للحكم والتأثير والرئاسة. ومع ذلك فإن نائب الخليفة لم يقتصر، بعد الرسالة الثانية، على امتحان القضاة وإنما توجه الامتحان إلى «جماعة من الفقهاء والحكام والمحدّثين»، أي إن دائرة الامتحان قد اتسعت بشكل جليّ لتشمل عملياً جميع المتصدّرين لتوجيه العامة في أمور دينهم ودنياهم. واتساع دائرة الامتحان لم تكن تعني في الحقيقة إلا اتساع سيادة الخليفة وسلطته، أي اتساع سيادة الدولة وسلطتها.

ومع ذلك علينا أن نلاحظ أنّ ما طلب من الممتحنين لم يكن القصد منه مجرد الائتمار بأمر الخليفة، فإن الأمر كان أدقّ من ذلك. ذلك أنّ بعض الذين تحفّظوا في «الإجابة» قد أدركوا الخيط الفاصل بين القول الطوعي بمقالة أمير المؤمنين وبين قول «الطاعة والسمع». ومن المفيد استرجاع بعض ما كان بين إسحاق بن إبراهيم واثنين من الممتحنين هما عليّ بن أبي مقاتل وأبو حسان الزيادي. ففي حوار أول يسأل إسحاق قائلاً: القرآن مخلوق؟ فيقول عليّ: القرآن كلام الله، فيقول إسحاق: لم أسألك عن هذا، فيقول عليّ: «هو كلام الله، وإن أمرنا أمير المؤمنين بشيء سمعنا وأطعنا». أما في حواره مع الزيادي فيقول أبو حسان: «القرآن كلام الله والله خالق كل شيء، وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إمامنا وبسببه سمعنا عامة العلم، وقد سمع ما لم نسمع، وعلم

ما لم نعمل، وقد قلّده الله أمرنا، فصار يقيم حجنا وصلاتنا، ونؤدّي إليه زكاة أموالنا، ونجاهد معه، ونرى إمامته إمامة، إن أمرنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا. ثم يقول لإسحاق مؤكداً: «ما عندي إلا السمع والطاعة، فمرني أئتمر، قال: ما أمرني أن آمرك؛ وإنما أمرني أن أمتحنك».

والحقيقة أن إسحاق كان يدرك تماماً الفرق «الشرعي السياسي» بين «الأمر» وبين «الامتحان»، وكان يعلم أن الفرق بينهما بيّن.

لقد أبان الامتحان عن أشكال متباينة من المعارضة لمقالة الخليفة. وقد أدرك الخليفة دلالة هذه المعارضة ومغزاها فارتدّ عليها في رسالته الثالثة إلى إسحاق بن إبراهيم على نحو فريد.

لكن ما هي أبرز الأشكال التي بدت فيها مواقف الممتَحَنين المعارضة؟

أما بشر بن الوليد، قاضي المأمون، فيردّ على سؤال إسحاق بأنه قد عرّف مقالته لأمير المؤمنين غير مرة ـ وفي ذلك إشارة إلى أن المأمون قد فاتح قاضيه في المسألة قبل الشروع في الامتحان ـ وبأنّه يسلم بأنّ الله خالق كل شيء، وبأنّ القرآن «شيء»، وكل ما عنده هو أن يقول إنّ القرآن «ليس بخالق»، وإنه قد استعهد الخليفة ألا يتكلم فيه.

وأما عليّ بن أبي مقاتل فقد اكتفى بالقول: هو كلام الله، وقد مرّ قوله لإسحاق: «وإن أمرنا أمير المؤمنين بشيء سمعنا وأطعنا». وكذلك كان جواب الذيّال بن الهيثم، وجواب أبي حسان الزيادي، وقد مرّا.

وأما أحمد بن حنبل ـ ولم يكن بعد قد عظم شأناً وكبر حالاً ـ فكان جوابه: هو كلام الله، لا أزيد عليها! وحين سئل عن معنى (سميع بصير) اكتفى بالقول: هو كما وصف نفسه!، وعن معناه، قال: لا أدري، هو كما وصف نفسه!.

وكراهية القول في المسألة، والهروب منها أمران ظاهران. فواحد يستعهد الخليفة ألا يتكلّم في القرآن، وآخرون يحمّلون الخليفة مسؤولية الأمر به، وثالث لا يتجاوز ظاهر «النص» إلى ما لا يدريه، وهكذا.

وليس من الضروري متابعة جميع أشكال «الجواب» الأخرى، فإنها تنمّ جميعاً عن رفض صريح أو خفيّ عند المجابهة، وعن رمي للقائلين بخلق القرآن بأعتى النعوت وأشدّ الأوصاف، في السر أو في غياب المواجهة. وكانت صيغة «ضالّ كافر» هي أكثر الصيغ رواجاً لوصف «المبتدعة» الذاهبين في القرآن مذهب الخلق.

فلننظر الآن في النهج الذي استخدمه المأمون، في رسالته الثالثة، لتقييم المواقف المنكرة أو المعارضة لمقالته، وفي أنماط الاستجابة عنده للرجال الذين لم يوافقوه على مذهبه، في ضوء «التقرير» الذي رفعه إليه إسحاق بن إبراهيم، رأس الجهاز التنفيذي في العاصمة دار السلام، وممثل الخليفة المباشر في «امتحان متصنّعة أهل القبلة وملتمسي الرئاسة وتكشيف أحوالهم، وإحلالهم محالّهم، وقد كان إسحاق أخبره بإطباق الممتحنين على نفي التشبيه وباختلافهم في القرآن، وبأنه أمَرَ من لم يقل منهم إنه مخلوق بالإمساك عن الحديث والفتوى في السر والعلانية».

فأما «المغرور» بشر بن الوليد فقد كذب وقال الزور والمنكر بما ادّعاه من استعهاد أمير المؤمنين ألا يتكلّم في القرآن. وينبغي أن يستتاب ـ فإن أمير المؤمنين يرى أن يستتاب هو ومن قال بمقالته إذ كانت تلك المقالة هي الكفر الصراح والشرك المحض عند أمير المؤمنين ـ فإن تاب فليشهر أمره وليمسك عنه، وإن أصرّ على شركه ودفع أن يكون القرآن مخلوقاً بكفره وإلحاده فليضرَب عنقه وليُبعث إلى أمير المؤمنين برأسه.

وقد بلغت أمير المؤمنين عن إبراهيم بن المهدي «بوالغ» ـ ومعروف أن إبراهيم بن المهدي كان قد اختاره «العباسيون» خليفة حين ارتدوا على المأمون بسبب عهده بالخلافة لعلي الرضا ـ ، فليمتَحَن وليُشهر أمره وَيُكشف، وإلا فلتُضرب عنقه، وليُبعث برأسه إلى أمير المؤمنين.

وعليّ بن أبي مقاتل، فليقل له: «ألست القائل لأمير المؤمنين: إنك تحلّل وتحرّم، والمكلّم له بمثل ما كلمته به، مما لم يذهب عنك ذكره!».

والذيّال بن الهيثم كان يسرق الطعام، مشغولاً بما يستولي عليه من أمر مدينة أمير المؤمنين!.

وأحمد بن يزيد المعروف بأبي العوام جاهل، صبي في عقله لا في

سنّه، إن كان لا يحسن الجواب في القرآن فسيحسنه إذا أخذه «التأديب»، وإن لم يفعل كان السيف وراء ذلك!

وأحمد بن حنبل قد علم أمير المؤمنين فحوى تلك المقالة وسبيله فيها واستدل على «جهله وآفته» بها.

والفضل بن غانم لم يخفَ على أمير المؤمنين «ما كان منه بمصر، وما اكتسب من الأموال في أقلّ من سنة... وما شجر بينه وبين المطلب ابن عبد الله في ذلك؛ فإنه من كان شأنُه شأنَه، وكانت رغبته في الدينار والدرهم رغبته، فليس بمستنكر أن يبيع إيمانه طمعاً فيهما وإيثاراً لعاجل نفعهما، وإنه مع ذلك القائل لعلي بن هشام ما قال، والمخالف له في ما خالفه فيه. فما الذي حال به عن ذلك ونقله إلى غيره؟».

وأما الزيادي فمنتحل دعيّ قد نسب إلى زياد «لأمر من الأمور»!

والفضل بن الفرّخان حاول أخذ الودائع التي أودعها إياه عبد الرحمن ابن إسحاق وغيره طمعاً في الاستكثار لما صار في يده!.

وأما محمد بن حاتم وابن نوح والمعروف بأبي معمر فإنهم «مشاغيل بأكل الربا عن الوقوف على التوحيد (...) فكيف بهم وقد جمعوا على الإرباء شِركاً وصار[وا] للنصارى مثلاً!».

وأحمد بن شجاع دينه الدينار والدرهم، وقد استحلّ مال علي بن هشام قبل أن يستخرج منه!

وسعدويه الواسطي يتصنّع الحديث ويحرص على طلب الرئاسة فيه، ويتوسّل بالمحنة لذلك!

وسجّادة مشغول عن التوحيد ذاهلٌ عنه «بإعداد النوى وحمله لإصلاح سجادته، وبالودائع التي دفعها إليه عليّ بن يحيى وغيره»، وليسأل «عما كان يوسف بن أبي يوسف ومحمد بن الحسن يقولانه إن كان شاهدهما وجالسهما!».

وأما القواريري فقد تكشّف من أحواله وقبوله الرشا والمصانعات ما أبان عن مذهبه وسوء طريقته وسخافة عقله ودينه وترك الثقة.

وأما يحيى بن عبد الرحمن العمري «فإن كان من ولد عمر بن الخطاب فجوابه معروف!».

ومحمد بن الحسن بن علي بن عاصم «صبيّ يحتاج إلى تعلّم».

أما المعروف بأبي مسهر ـ وقد كان الخليفة امتحنه في القرآن فجمجم ولجلج وأقرّ ذميماً حين دعا أمير المؤمنين له بالسيف ـ فلينصّص عن إقراره، وليُشهَر ذلك ويُظْهَرْ.

فمن البيّن أن مبدأ اللجوء إلى «التشهير» وإظهار سمة «الفضيحة» الأخلاقية أو الاجتماعية وإعلان ذلك صراحةً على الملأ هو الذي وجّه رد المأمون على هؤلاء الذين لم يجيبوا. وحين لم يكن إظهار الفضيلة لهذا أو لذاك ميسوراً استخدم المأمون مبدأ «الجرح» العام في دين الممتحَن أو في عقله أو علمه. ولم يقف الخليفة عن تكشيف الممتحنين وإظهار «فضائحهم» وإنما جعل لذلك ظهيراً حاسماً هو «ضرب العنق». وقد كانت النتائج إيجابية إذ كان عدد الذين لم يجيبوا قليلاً جداً، ولم يصرّ على الإنكار الصريح إلا اثنان هما أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح.

لنحاول الآن أن نتبيّن الملامح الأساسية لوجوه رجال المحنة. وبطبيعة الحال ليس من الضروري أن نستقرئ جميع الحالات التي ورد لها ذكر؛ إذ يكفي أن ننظر في ما هو دالّ من أغلبية هذه الحالات، مما تسعفنا المصادر وكتب السير ببيانات عنه وإن كانت قليلة ضحلة في أحيان كثيرة. وليس المقصود ههنا التعريف بهؤلاء الرجال على وجه بيان السيرة والترجمة وإنما المقصود بيان «الهوية» الشخصية للواحد منهم، وبالتالي لمجموعهم إن كان ذلك أمراً ممكناً.

ومن البدهي أن نوجّه بصرنا ابتداء إلى النفر السبعة الأوائل الذين طلب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم أن يشخصهم إليه بالرقة في مبدأ المحنة، وهم: محمد بن سعد كاتب الواقدي، وأبو مسلم مستملي يزيد ابن هارون، ويحيى بن معين، وزهير بن حرب أبو خيثمة، وإسماعيل بن داود، وإسماعيل بن أبي مسعود، وأحمد الدورقي؛ وكلهم قد أجاب.

ومن بين هؤلاء السبعة اثنان قيل إنّ إجابتهما قد صعبت على أحمد ابن حنبل، هما: يحيى بن معين وأبو خيثمة زهير بن حرب.

كان أبو زكريا يحيى بن معين (١٥٨ ـ ٢٣٣هـ) «مولى للعرب»[١]. ولد في خلافة أبي جعفر المنصور في قرية نحو الأنبار يقال لها (نقيا) ـ وتريد الأسطورة أن يكون فرعون من أهل نقيا ـ وكان أبوه معين كاتباً لعبد الله بن مالك ثم صار على خراج الريّ فمات فخلّف لابنه يحيى ألف ألف درهم وخمسين ألف درهم «فأنفقه كله في الحديث حتى لم يبق له نعل يلبسه»[٢]. وقد بلغ من العلم بالحديث مرتبة: الإمام، الثقة، المأمون، العالم، الحافظ، حتى قال علي بن المديني: «انتهى العلم إلى يحيى بن آدم وبعده إلى يحيى بن معين»[٣]. وله (تاريخ) جليل[٤]. وقد وصفه نُعَيْم ابن حماد بـ «أمير المؤمنين في الحديث»[٥]. فكان «أَكْتَبَ الناس للحديث وأعلمهم بصحيحه وسقيمه»[٦]، وبسقيمه أكثر من صحيحه. فقد كان «يعرف الخطأ»: حدّث أبو سعيد الحداد قال: «إنا لنذهب إلى المحدّث فننظر في كتبه فلا نرى فيها إلا كلّ حديث صحيح، حتى يجيء أبو زكريا فأول شيء يقع في يده يقع الخطأ ولولا أنّه عَرَّفَناه لم نعرفه»[٧]. وكان خلقه في ذلك خلق العلماء، حكى هو نفسه فقال: «أخطأ عفّان[٨] في نيّف وعشرين حديثاً، ما أعلمت بها أحداً وأعلمته فيما بيني وبينه. ولقد طلب إليّ خلف ابن سالم فقال: قل لي: أيّ شيء هي؟ فما قلت له. وما رأيت على رجل

---

(١) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام** (القاهرة: مكتبة الخانجي؛ بغداد: المكتبة العربية، ١٩٣١)، ج ١٤، ص ١٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٧٨، ومحمد بن الحسين أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٤٠٥.

(٣) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٧٩.

(٤) أبو زكريا يحيى بن معين، **يحيى بن معين وكتابه التاريخ**، دراسة وترتيب وتحقيق أحمد محمد نور سيف، من التراث الإسلامي؛ ١، ٤ ج (مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٩٧٩).

(٥) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، حقّق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط [وآخرون] (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٢)، ج ١، ص ٥٩٩.

(٦) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م)، ج ١١، ص ٢٨٣.

(٧) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١٤، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٨) هو (عفان بن مسلم الصفّار)، وسيأتي ذكره.

قط خطأ إلا سترته وأحببت أن أزيّن أمره. وما استقبلت رجلاً في وجهه بأمر يكرهه ولكن أبيّن له خطأه فيما بيني وبينه»[٩]. وقد سمع أحمد بن حنبل يقول عنه: «ههنا رجل خلقه الله لهذا الشأن: يظهر كذب الكذابين»، وأيضاً: «كل حديث لا يعرفه يحيى بن معين فليس هو بحديث»[١٠]. وبلغ هو وأحمد بن حنبل في بغداد شأناً عظيماً حتى قال أبو حاتم الرازي: «إذا رأيت البغدادي يحب أحمد بن حنبل فاعلم أنه صاحب سنّة، وإذا رأيته يبغض يحيى بن معين فاعلم أنه كذّاب»[١١] «وكان بينه وبين الإمام أحمد بن حنبل [رضي الله عنه] من الصحبة والإلفة والاشتراك في الاشتغال بعلوم الحديث ما هو مشهور»[١٢]. وهي صحبة ترجع إلى ما قبل سنة ٢٠٥ هـ. غير أنها فسدت حين «أجاب» يحيى بن معين في امتحان المأمون له سنة ٢١٨ هـ. وقد حكى أبو بكر المروزي قال: «جاء يحيى بن معين فدخل على أحمد بن حنبل وهو مريض فسلّم، فلم يرد عليه السلام. فما زال يعتذر ويقول: حديث عمّار، وقال الله تعالى: ﴿إلا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]. فقلب أحمد وجهه إلى الجانب الآخر، فقال يحيى: لا تقبل عذراً؟ فخرجت بعده، وهو جالس على الباب، فقال: إيش قال أحمد بعدي؟ قلت: قال: يحتج بحديث عمّار، وحديث عمّار: «مررت بهم وهم يسبونك فنهيتهم فضربوني»، وأنتم قيل لكم: «نريد أن نضربكم»، فسمعت يحيى بن معين يقول: مرّ يا أحمد، غفر الله لكم، فما رأيت والله تحت أديم سماء أفْقَه في دين الله منك»[١٣]. وقد ذهب أحمد بن حنبل في نفوره من يحيى، بعد الإجابة، أنه بات لا يرى «الكتابة» عنه فضلاً عن الكتابة عن أحد ممن امتحن فأجاب[١٤]، ولم يشفع ليحيى ما رواه عباس الدوري عن يحيى أنه سمعه يقول: «القرآن كلام الله تعالى وليس بمخلوق»، و«الإيمان يزيد وينقص، وهو

---

(٩) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤٠٥.

(١٠) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٨٠.

(١١) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٨٤، وأبو يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠٣.

(١٢) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، حققه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٧٠ ـ ١٩٧٢)، ج ٦، ص ١٤٠.

(١٣) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤٠٤.

(١٤) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ١١، ص ٢٨٧.

قول وعمل»[١٥]. ومن الطبيعي بعد ذلك أن يتابع أصحاب أحمد إمامهم في الطعن في يحيى. قال إبراهيم بن هانئ: «رأيت أبا داود يقع في يحيى بن معين فقلت: تقع في مثل يحيى بن معين؟ فقال: من جرّ ذيول الناس جرّوا ذيله»[١٦]. أما يحيى بن معين فقد سُمع يقول: أراد الناس منا أن نكون مثل أحمد بن حنبل، لا والله لا نقدر على أحمد، ولا على طريق أحمد!»[١٧].

ومع ذلك فإنه لما مات يحيى بن معين، في المدينة سنة ٢٣٣هـ، نادى إبراهيم بن المنذر الحزامي: «من أراد أن يشهد جنازة المأمون على حديث رسول الله (ﷺ) فليشهد»[١٨].

وكان أبو خيثمة زهير بن حرب بن شداد (١٦٠ ـ ٢٣٤هـ) «أحد أعلام الحديث»، نزل بغداد بعد أن أكثر التطواف في العلم وجمع وصنّف وبرع في هذا الشأن هو وابنه وحفيده». وقد «وثقه» يحيى بن معين وقال عنه: «أبو خيثمة يكفي قبيلة»، وقال أبو حاتم عنه: صدوق، وقال النسائي: ثقة مأمون[١٩].

وكان محمد بن سعد كاتب الواقدي (ت. ٢٣٠هـ) إماماً حبراً حافظاً، من أهل الفضل والعلم، صحب الواقدي وصنّف الكتاب الكبير

---

(١٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٨٢.

(١٦) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٨٧.

(١٧) أبو يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠٣.

(١٨) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ١٤، ص ١٨٦؛ أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، نسخة مصورة عن طبعة القاهرة (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٧٩؛ أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان، ٤ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٧ ـ ١٣٣٩هـ/[١٩١٨ ـ ١٩٢٠م])، ج ٢، ص ١٠٨؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي: تذكرة الحفاظ، ٤ ج في ٢ (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م)، ص ٤٢٩؛ العبر في خبر من غبر، تحقيق صلاح الدين المنجد، ٥ ج (الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٦٠)، ج ١، ص ٤١٥، وميزان الاعتدال في نقد الرجال، ٣ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/[١٩٠٧م])، ج ٤، ص ٤١٠.

(١٩) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤٨٢؛ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ٣، ص ٣٤٢؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٤٨٩ ـ ٤٩٠، والعبر في خبر من غبر، ج ١، ص ٤١٦.

المشهور في طبقات الصحابة والتابعين والخالفين فأجاد فيه وأحسن. طلب العلم في صباه ولحق الكبار، وكان من أوعية العلم متحرّياً للصدق. روى عن سفيان بن عيينة وهشيم وخلق كثير. وهو عند الذهبي «من أهل العدالة، وحديثه يدلّ على صدقه»[٢٠]. لكن يحيى بن معين قال ـ وقد روى له عنه حديث: كذب، ولعلّ ذلك الحديث يكون «حديثاً من المناكير التي يرويها الواقدي فنسبه يحيى إلى الكذب»[٢١]. وقد «كان أحمد بن حنبل يوجّه في كل جمعة بحنبل بن إسحاق إلى ابن سعد يأخذ منه جزأين من حديث الواقدي ينظر فيهما إلى الجمعة الأخرى، ثم يردهما ويأخذ غيرهما»؛ إذ كان «كثير العلم غزير الحديث والرواية كثير الكَتْبَة، كتب الحديث والفقه وغيرهما»[٢٢].

وعبد الرحمن أبو مسلم المستملي، مستملي يزيد بن هارون (١٦٤ ـ ٢٢٤هـ) كان بغدادياً رومياً مولى لأبي جعفر المنصور. وكان يستملي على سفيان بن عيينة ويزيد بن هارون. وقد حدّث وسمع وروى عن سفيان بن عيينة (١٠٧ ـ ١٩٨هـ) الذي «كان يعدّ من حكماء أصحاب الحديث»[٢٣]. وذكر عن أبي حاتم الرازي أنه ـ وقد سئل عنه ـ قال: صدوق. غير أن أبا يحيى محمد بن عبد الرحيم سئل عنه فلم يرضه أن يتكلم فيه، ثم قال: أستغفر [الله]، فقيل له: في الحديث؟ قال: نعم، وشيئاً آخر![٢٤]. ويبدو أنّ هذا الشيء الآخر هو أنه «كان يجوّز حدّ المستجيز في الشرب»[٢٥]. ومما له دلالة ههنا أنّ أبا مسلم المستملي قد عمل لقتيبة ابن زياد قاضي إبراهيم بن المهديّ وكان له، هو والمستملي هارون بن موسى ـ الذي يورد الخطيب أنه كان مستملياً ليزيد بن هارون ـ دور في

---

(٢٠) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٢٠؛ الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج ١، ص ٤٠٧، وابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٤، ص ٣٥١ ـ ٣٥٢.

(٢١) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٢١.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٢٢، وابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٩، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢٣) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٨١؛ صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي، **كتاب الوافي بالوفيات**، باعتناء س. ديدرينغ (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٧٢)، ج ٣، ص ٨٨، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٠، ص ٦٦٤.

(٢٤) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٥٨.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٥٨.

استتابة قتيبة لبِشر بن غياث المريسي مما ذكر أن «أمير المؤمنين إبراهيم ابن المهدي» أمره بأن يستتيب منه بشر المريسي[٢٦].

وأحمد بن إبراهيم الدورقي (١٦٨ ـ ٢٤٦هـ) كان أبوه ناسكاً في زمانه، «ومن كان يتنسّك في ذلك الزمان يسمّى دورقياً». وقد تكون النسبة إلى لباسهم القلانس الطوال التي تسمى الدورقية. وكان أحمد الدورقي ثقة حافظاً من العاشرة. قال عنه أبو حاتم: صدوق. وحدث عنه مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه[٢٧]. وهو الذي نقل عن محمد بن نوح المضروب أن هارون الرشيد قال: «بلغني أن بِشراً المريسي يزعم أنّ القرآن مخلوق، لله عليّ إن أظفرني الله به لأقتلنّه قتلة ما قتلتها أحداً قط». وكذلك هو الذي عزز بحديثه قول أحمد بن حنبل في «اللفظية»، إذ قال: «سألت أحمد بن حنبل قلت: هؤلاء الذين يقولون إن ألفاظنا بالقرآن مخلوقة؟ فقال: هذا شر من قول الجهمية، من زعم هذا فقد زعم أن جبريل جاء بمخلوق وأن النبي (ﷺ) تكلم بمخلوق»[٢٨]. وكان مما حدّث به أنه سمع إسحاق الأزرق يقول عن هشيم المحدث الجليل: «ما رأيت هشيماً يكتب عن محدّث، إنما كان يجيء بها في رقاع، فنسأل عنها ثم يحرقها ويقوم»[٢٩]. وقد «سمع جرير بن عبد الحميد وطبقته، وصنّف التصانيف»[٣٠].

ولا نكاد نعرف شيئاً عن إسماعيل بن أبي مسعود وعن إسماعيل بن داود، سوى أن الأول كان كاتب الواقدي، وأنه حدّث ببغداد وكان «ثقة»[٣١]، وأن الثاني كان بغدادياً لم يقع الخطيب البغدادي له إلا على رواية حكاها عن مالك بن أنس[٣٢]. وقد ذكر ابن الجوزي أن إسماعيل

---

(٢٦) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٤٦٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦؛ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ١، ص ١٠؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج ١٢، ص ١٣٠، والعبر في خبر من غبر، ج ١، ص ٤٤٦.

(٢٨) أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ج ١، ص ٢١.

(٢٩) أسلم بن سهل الرزاز أسلم الواسطي، تاريخ واسط، تحقيق كوركيس عواد (بغداد: مطبعة المعارف، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ص ١٥٣.

(٣٠) الذهبي، العبر في خبر من غبر، ج ١، ص ٤٤٦.

(٣١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ٦، ص ٢٥٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٤٧.

ابن داود الحوري كان هو وإسماعيل بن أبي مسعود وغيرهما من كبار الذين أجابوا في المحنة[٣٣].

أولئك هم السبعة المشهورون الذين مثلوا أول «جماعة» تعرض للامتحان بين يدي المأمون شخصياً. أما الذين امتحنهم إسحاق بن إبراهيم بأمر من المأمون نفسه فكثير عددهم، وكانوا من الفقهاء والمحدِّثين. لكن كان بينهم أيضاً من ليس فقيهاً ولا محدِّثاً.

ويتصدر أبو حسان الزيادي (حدود ١٦٠ ـ ٢٤٢هـ) القائمة الثانية[٣٤]. وهو الحسن بن عثمان بن حماد، «الإمام العلامة الحافظ مؤرخ العصر. قاضي بغداد». «وكان أحد العلماء الأفاضل ومن أهل المعرفة والثقة والأمانة»، سمع شعيب بن صفوان وإبراهيم بن سعد وهشيم بن بشير وجرير بن عبد الحميد وغيرهم. «وكانت له معرفة بأيام الناس، وله (تاريخ) حسن. وكان كريماً واسعاً مفضالاً»[٣٥]. ومن أخباره أن الشافعي قال حين قدم العراق: على من أنزل؟ قيل له: انزل على أبي حسان الزيادي، «فأقام عنده سنة في أنعم بال. فلما كان بعد سنة استأذنه في الخروج إلى المدينة»[٣٦]. وقد مرّ أنّ إسحاق بن إبراهيم أحضره في المحنة فقال له: «القرآن كلام الله، والله خالق كلّ شيء، وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إمامنا وبسببه سمعنا عامة العلم، وقد سمع ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، وقد قلّده الله أمرنا، فصار يقيم حجّنا وصلاتنا،

---

(٣٣) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (القاهرة: مكتبة الخانجي، [د. ت.])، ص ٣٨٦.

(٣٤) انظر: عبد الرحمن بن عمرو أبو زرعة، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٠)، ج ٥، ص ١٩١ ـ ١٩٣؛ الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٨٩ وما بعدها؛ أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست**، تحقيق رضا تجدد (طهران: مكتبة الأسدي، ١٩٧١)، ص ١٦٠؛ شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، ج ٩، ص ١٨ ـ ٢٤، وابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٢، ص ١٠٠.

(٣٥) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧، وأبو بكر محمد بن خلف وكيع، **أخبار القضاة**، صححه عبد العزيز مصطفى المراغي، ٣ ج في ٢ (القاهرة: مكتبة الاستقامة، ١٩٥٠)، ج ٣، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٣٦) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **مناقب الشافعي**، تحقيق السيد أحمد صقر، ٢ ج (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م)، ص ٢٨٨.

ونؤدي إليه زكاة أموالنا، ونجاهد معه، ونرى إمامته إمامة، إن أمرنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا»، وأنّ المأمون طعن في نسبه وادّعى أنه كان منتحلاً دعيّاً نسب إلى زياد «لأمر من الأمور». ومرّ كذلك أنّ أبا حسان قد «أجاب». ثم إنّه «ولي قضاء الشرقية في دولة المتوكل، وكان رئيساً محتشماً جواداً ممدّحاً كبير الشأن»[٣٧]. وفي ولايته القضاء، وفي سنة ٢٣١هـ، ضرب عيسى بن جعفر بن محمد بن عاصم خان عاصم ببغداد ألف سوط، فيما قيل، لأنه شتم أبا بكر وعمر وعائشة وحفصة، وشهد عليه بذلك سبعة عشر رجلاً»[٣٨]. ومع ذلك فإن أحمد بن حنبل ـ وقد سئل عن أبي حسان ـ قال: «كان مع ابن أبي دؤاد، وكان من خاصته، ولا أعرف رأيه اليوم»[٣٩]. وليس من اليسير أن نعلم متى قال أحمد هذا القول لكن الأرجح أن يكون ذلك في خلافة المتوكل قبل أن يتولى القضاء بالشرقية بعد محمد بن عبد الله بن المؤذن في المحرم من سنة ٢٤١هـ[٤٠]. ولا شكّ في أنّ توليته القضاء تدخل في باب سياسة المتوكل في استرضاء أصحاب الحديث والسنة. لكن علاقته بأحمد بن أبي دؤاد تظلّ غير بيّنة، ويبدو أن تحفظ أحمد بن حنبل راجع إلى قبول الزيادي العمل مع السلطان.

أما بشر بن الوليد الكندي (١٤٢ ـ ٢٣٨هـ) فله شأن خاص. سمع مالك بن أنس وعبد الرحمن بن سليمان بن الغسيل وغيرهما. وكان أحد أصحاب أبي يوسف القاضي، أخذ عنه الفقه وروى عنه كتبه وإملاءه[٤١]. «وكان حسن المذهب، وله هفوة لا تزيل صدقه»[٤٢]. وولي القضاء

---

(٣٧) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٥٦؛ ياقوت الحموي، **معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، ج ٧، ص ١٨؛ الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ٤٩٦، **والعبر في خبر من غبر**، ج ١، ص ٤٣٧.

(٣٨) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ١٠ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ج ٩، ص ٢٠٠.

(٣٩) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ٤٩٦.

(٤٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٠٠، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٧، ص ٣٥٧.

(٤١) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى** (القاهرة: دار التحرير للطبع والنشر، ١٩٦٨)، ج ٧، ص ٩٣، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٠.

(٤٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٠، ص ٦٧٥.

للمأمون بعسكر المهدي من جانب بغداد الشرقي لما عزل عنه محمد بن عبد الرحمن المخزومي في سنة ٢٠٨، فقال بعضهم:

يا أيها الملك الموحِّدُ ربَّه ... قاضيك بشر بن الوليد حمار

ينفي شهادة من يدين بما به ... نطق الكتاب وجاءت الأخبار

ويَعُدّ عدلاً من يقول بأنه ... شيخ يحيط بحسمه الأقطار(٤٣)

وأقام على ولايته سنتين ثم عزل وولي قضاء مدينة المنصور في سنة ٢١٠هـ فلم يزل يتولاه إلى أن صرف عنه في سنة ٢١٣هـ(٤٤). «وكان بشر علماً من أعلام المسلمين، وكان عالماً ديّناً خشناً في باب الحكم، واسع الفقه، وهو صاحب أبي يوسف، ومن المقدمين عنده. وحمل الناس عنه من الفقه والمسائل ما لا يمكن جمعه». وشكاه يحيى بن أكثم إلى المأمون قائلاً إنه لا ينفذ قضاءه، فتعلّل بشر بأنه غير محمود في بلده ولا في جواره، بخراسان ـ كناية عما كان يحيى بن أكثم يرمى به من اللواط ـ فصاح به المأمون وأخرجه من مجلسه(٤٥). كان من أصحاب أبي حنيفة(٤٦)، وحين كان يبحث عن أحد من أصحاب أبي حنيفة لمسألة مشكلة، كان يقال: بشر، فيقول: «التسليم للفقهاء سلامة في الدين»، «وكان بشر يصلّي كل يوم مئتي ركعة، وكان يصليها بعدما فلج». ويقول ابن النديم ووكيع إنه كان «من كبار أصحاب الرأي»، صليب النسب عفيفاً. ولا بد من أنه كان صلباً في عقيدته: حدث عمر بن عيسى الأنيسي القاضي قال: «كنا يوماً في دار المأمون فمرّ بنا إبراهيم بن غياث، حيث اشترى ولاءه المأمون وأعده للقضاء، فقال بشر: قد رأينا قاضياً زنّاء وقاضياً مأبوناً وقاضياً لوطياً، أفترانا نرى قاضياً مؤاجراً!»(٤٧). ويذكر عن نفسه أنه استتاب في ليلة أحمد بن أبي دؤاد ثلاث مرات فلم

---

(٤٣) الطبري، تاريخ الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٨، ص ٥٩٧.

(٤٤) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٧، ص ٨١.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨١.

(٤٦) أبو عاصم محمد بن أحمد العبادي، **كتاب طبقات الفقهاء الشافعية**، تحرير ج. فيتستام (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٤)، ص ٤.

(٤٧) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست** (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م)، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧، ووكيع، **أخبار القضاة**، ج ٣، ص ٢٧٢.

يرجع[٤٨]. وأنشد الحسن بن علي الجوهري عن أبي عبيد الله المرزباني، لربيعة بن ثابت يمدح بشر بن الوليد[٤٩]:

بشرٌ يجود بماله	جود السحابة بالدِّيَمْ
وأبو الوليد حوى النّدى	لما ترعرع واحتَلَمْ
وأعزُّ بيت بيتهُ	بيتٌ بنته له إرمْ
عَمَرَتْهُ كِنْدَةُ دهرها	وبنى فأتْقن ما انْهَدَمْ
بشر يجود بِرِفْدِهِ	عفواً ويكشِف كلَّ غمّْ
بشر يقول إذا قصدتَ	تريدُ جدْواه: هلُمّْ
ما قال لا في حاجة	لا، بل يقول نعم نعمْ
وهو العفوُّ عن المسيء	وعن قبائح ما اجترمْ
نام القضاة عن الأنام	وعين بشرٍ لم تنمْ
وحكيم أهل زمانه	فيما يديرُ وما حكمْ
وكأنّه القمر المنير	إذا بدا جلى الظلمْ
وكأنه البحر الخضمُّ	إذا تقاذف والتطمْ
وكأنه زهر الربيع	إذا تفتح أو نجم
ختم الإله لبشرنا	بالخير منه إذا ختمْ

ومع أنه كان «من أصحاب الرأي» إلا أنه لم ينل أحمد بن حنبل بسوء. قال أبو قدامة: «لا أعلم ببغداد رجلاً من أهل الأهواء من أهل الرأي والرافضة إلا كانوا معينين على أحمد بن حنبل، ما خلا بشر بن الوليد الكندي: رجل من العرب!»[٥٠]. وفي خلافة المعتصم «سعى به

(٤٨) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار (القاضي المعتزلي)، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد السيد (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤)، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٤٩) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٧، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٥٠) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٣.

رجل فقال إنه لا يقول القرآن مخلوق فأمر به أمير المؤمنين أبو إسحاق أن يحبس في منزله ووكل ببابه الشرط ونُهي أن يفتي أحداً بشيء. فلما ولي أبو جعفر بن أبي إسحاق [الواثق] الخلافة، أمر بإطلاقه وأن يفتي الناس ويحدثهم فبقي حتى كبرت سنه، وتكلّم بالوقف، فأمسك أصحاب الحديث عنه وتركوه»[٥١]. وأطبقوا على أن «القاضي المفلوج» كان، قبل أن يصيبه الخرف، صدوقاً ثقةً. وكان «محمود الأحكام كثير العبادة والنوافل»[٥٢].

والظاهر أن بشر بن الوليد قد صُرِف من قضاء مدينة المنصور في عام ٢١٣هـ بعد عام واحد من إظهار المأمون للقول بخلق القرآن وأن ذلك قد كان لسببين: ميل بشر إلى التشبيه، وإنكاره للقول بخلق القرآن. وقد أشار المأمون إلى كلتا القضيتين في رسالته الثالثة إلى إسحاق بن إبراهيم، إذ قبِل بشر القول بنفي التشبيه، لكنه أمسك عن القول إن القرآن مخلوق. وقد تكرر القول إن المأمون يرى أن يستتاب من قال إن القرآن غير مخلوق. وفي حالة بشر بن الوليد الكندي كان المأمون شديداً: «فإن تاب منها فأشهر أمره وأمسك عنه، وإن أصر على شركه ودفع أن يكون القرآن مخلوقاً بكفره وإلحاده، فاضرب عنقه، وابعث إلى أمير المؤمنين برأسه».

وفي كل الأحوال تدل حالة بشر بن الوليد على أن «أصحاب الرأي» لم يكونوا جميعاً من دعاة القول بخلق القرآن، وأن «حرب الاستتابة» قد اندلعت بين طرفي الشقاق والصراع: القائلين بخلق القرآن، والمنكرين لخلقه، أي بين الدولة وبين أصحاب الحديث. ومع ذلك فإنّ حنبل بن إسحاق يقول إنه رأى «بشر بن الوليد يأتي إلى أبي عبد الله [أحمد بن حنبل] بعد صلاة المغرب، بعدما برأ أبو عبد الله من الضرب، فيخلو معه فوق سطح المسجد مراراً يتحدثان جميعاً، حتى اعتل بشر وانقطع عن المجيء. وكان بشر امتحن هو وإبراهيم بن المهدي فأبى أن يجيب هو وإبراهيم، فذهب الكتاب إلى المأمون، وحبسا، فعاد الكتاب يأمره [أي إسحاق بن إبراهيم] إن لم يجيبا أن يعرضهما على السيف. فلما

---

(٥١) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٣؛ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ٩٣، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٠، ص ٦٧٥.

(٥٢) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٢، ص ٧٩ ـ ٨٠.

سمعا بذلك أجابا. فكان أبو عبد الله يعذر بشر لما حمل، ويجعل هذا منهما على تقية، لما اقتيدا وحبسا، وإن لم ينالا بالضرب»[٥٣]. وقد تابع الذهبي أحمد بن حنبل في القول إن بشر بن الوليد قد «أجاب تقية وخوفاً من النكال»، وأنه «ثقة بحاله»[٥٤]. أما المأمون فقد مرّ أنه «شبّه خساسة عقله بخساسة متجره». وأما «خلوة» أحمد بن حنبل ببشر بن الوليد فوق سطح المسجد مراراً فذات علاقة قاطعة بالنشاط الذي أسلم أحمد نفسه إليه «في السرّ» بعد ضربه. ومن المؤكد أن شدة المأمون مع بشر ـ وكذلك مع إبراهيم بن المهدي ـ إذ هدد جدياً بضرب عنقه ـ يمكن أن تفسر بأن بشراً كان يمثل في عيني المأمون «معارضة» عملية نشطة لا مجرد اختلاف في الرأي أو المعتقد عند مسألة خلق القرآن.

وكان عبد الرحمن بن إسحاق الضبي (ت. ٢٣٢هـ) قاضياً، يتولى القضاء على الرقّة، ثمّ قدم بغداد وولي والقضاء بمدينة المنصور وبالشرقية للمأمون. وظلّ متقلّداً الحكم إلى آخر أيام المعتصم وبعض أيام الواثق: وكان ينتحل في الفقه مذهب أبي حنيفة فكان بذلك «من أصحاب الرأي». وكان «مترفاً جمّاعاً للمال». «وعني بحفظ الحديث فحفظ منه شيئاً صالحاً»[٥٥] غير أن ابن سعد يقول إنه كان «ضعيف الحديث»[٥٦].

وأبو نصر التّمار: عبد الملك بن عبد العزيز الدقيقي التّمار (١٣٧ ـ ٢٢٨هـ) كان أحد الثلاثة الذين شقّت إجابتهم على أحمد بن حنبل «لأنهم كانوا عنده في أعلى مرتبة، وما ظن بهم الإسراع في الإجابة»[٥٧]. من أبناء خراسان. نزل بغداد وتاجر فيها بالتمر وغيره، وطلب العلم بعد عام ١٦٠هـ وسمع مالك بن أنس وغيره، وروى عن حماد بن سلمة وطبقته،

---

(٥٣) أبو عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، دراسة وتحقيق محمد نغش ([د. م.: د. ن.]، ١٩٧٧)، ص ٧٨.

(٥٤) الذهبي، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥٣.

(٥٥) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١٠، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١. وانظر بعض خبره في: أبو الفضل أحمد بن طاهر الكاتب بن طيفور، **بغداد في تاريخ الخلافة العباسية** (بغداد: مكتبة المثنى؛ بيروت: مكتبة المعارف، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ص ١٤٢.

(٥٦) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٦، ص ٢٥١.

(٥٧) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٨٦.

وكان «ثقة فاضلاً خيّراً ورعاً»[٥٨]، قانتاً، «يعدّ من الأبدال»[٥٩]. وكان أحمد بن حنبل ـ وتابعه في ذلك أبو زرعة وآخرون ـ لا يرى الكتابة عن أبي نصر التّمار ولا يحيى بن معين ولا أحد ممن أجاب في المحنة. ولما مات لم يحضره أحد[٦٠].

ولم يكن إبراهيم بن المهدي (١٦٢ ـ ٢٢٤هـ) محدّثاً أو فقيهاً أو قاضياً ليمتحن، وإنما كان ذلك الرجل الذي اختاره بنو العباس للخلافة بدلاً من المأمون حين «انحرف» إلى العلويين. ذلك أنّ المأمون أقدم، في شهر رمضان من سنة ٢٠١هـ، على قرار جسيم ملغز، فجعل «علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب [رضي الله عنه] وليّ عهد المسلمين والخليفة من بعده، وسماه الرضيّ من آل محمد (ﷺ) وأمر جنده بطرح السواد ولبس ثياب الخضرة، وكتب بذلك إلى الآفاق»[٦١]. وقد تعلّل المأمون لذلك بأنه «نظر في بني العباس وبني عليّ فلم يجد أحداً أفضل ولا أروع ولا أعلم منه». فلما بلغ الأمر ولد العباس أنكروا ذلك على المأمون إنكاراً عظيماً، واجتمع بعضهم إلى بعض وتكلموا فيه، وقالوا: نولّي بعضنا ونخلع المأمون! وبالفعل اجتمع العباسيون ببغداد على خلع المأمون ومبايعة عمه إبراهيم بن المهدي المعروف بابن شِكْلة، وذلك في سنة ٢٠٢هـ[٦٢]. بيد أن بغداد اضطربت في أيام إبراهيم بن المهدي وثارت «المطوّعة»، رؤساء العامة والتوابع، ثم لما اقترب المأمون من بغداد صلى إبراهيم بن المهدي بالناس في يوم النحر واختفى في اليوم الثاني من النحر سنة ٢٠٣هـ، فخلعه أهل بغداد. ودخل المأمون مدينة السلام سنة ٢٠٤هـ، أما إبراهيم فإنه لما ظهر أمر

---

(٥٨) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨١، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١٠، ص ٤٢٢.

(٥٩) الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج ١، ص ٤٠٢، وابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٦، ص ٤٠٧.

(٦٠) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٤٢١، وابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٠٧.

(٦١) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٨، ص ٥٥٤.

(٦٢) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥٥٥، وأبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي؛ عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا، ٧ ج (بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦ ـ ١٩٧٩)، ج ٤، ص ٣٢٤.

المأمون وأصحابه وعلا أمرهم استخفى فمكث حيناً مستخفياً ثم خرج من موضع إلى موضع فأنكر أمره وأخذ بعد سنوات من اختفائه، في سنة ٢١٠هـ، أي في وسط خلافته[٦٣] غير أن المأمون عفا عنه[٦٤].

ومع ذلك فإنّ المأمون بعد ذلك لم يغمض عينيه عن حركات وسكنات إبراهيم بن المهدي وهذا ما يفسر إحضاره للامتحان في عام ٢١٨هـ مع من امتحنوا، وبخاصة مع بشر بن الوليد وتوجيهه الأمر إلى إسحاق بن إبراهيم بأن يكون شديداً معه شدته مع بشر نفسه: «وكذلك إبراهيم بن المهدي فامتحنه بمثل ما تمتحن به بشراً، فإنه كان يقول بقوله. وقد بلغت أمير المؤمنين عنه بوالغ؛ فإن قال: إن القرآن مخلوق فأشهر أمره واكشفه، وإلا فاضرب عنقه وابعث إلى أمير المؤمنين برأسه». ولم يأمر المأمون بضرب عنق أحد سوى هذين الاثنين من بين جميع الذين أمر إسحاق بامتحانهم، ومردّ ذلك إلى أنّهما لم يكونا يمثّلان حالات «دينية» أو اعتقادية على نحو خالص متفرد. وقد كان ابن المهدي شاعراً ومغنّياً حفظ الكتّاب شيئاً من فنه[٦٥]. كما إنه كان من بين الذين وقفوا إلى جانب الأمين في صراعه مع أخيه المأمون[٦٦].

أما قتيبة بن زياد الخراساني فقد كان فقيهاً ذا فهم ومعرفة، على مذهب الإمام أبي حنيفة. ولي القضاء على الجانب الشرقي من بغداد أيام فتنة منصور بن المهدي وإبراهيم بن المهدي. وفي أيامه هاجت العامة على بشر المريسي وسألوا إبراهيم بن المهدي أن يستتيبه من أشياء فيها القول بخلق القرآن[٦٧]. وقد مرّت حكاية ذلك، وقد يكون لماضي قتيبة هذا دور

---

(٦٣) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢٥.

(٦٤) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق عبد العزيز الدوري [وآخرون] (بيروت: فرانتس شتاينر شتوتكارت، ١٩٧٨)، ج ٤، ص ٢٧٩؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ١، ص ٣٩، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١٢، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

(٦٥) انظر في ذلك: محمد بن يحيى أبو بكر الصولي، **أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم من كتاب الأوراق**، عني بنشره جيمس هيورث دن، ط ٢ (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ١٧ ـ ٤٩.

(٦٦) أبو زكريا محمد الأزدي، **تاريخ الموصل**، تحقيق علي حبيبة (القاهرة: لجنة إحياء التراث، ١٩٦٧)، ص ٣٢٩.

(٦٧) وكيع، **أخبار القضاة**، ج ٣، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

في امتحان المأمون له في عام المحنة. ومع ذلك فإن المرجح أن قتيبة بن زياد الخراساني ليس هو نفسه (قتيبة) الذي ورد اسمه في كتاب الامتحان بين الفقهاء والحكام والمحدّثين الذين أحضرهم إسحاق بن إبراهيم وقرأ عليهم هذا الكتاب فلم يجيبوا أول مرة ثم أجابوا بعد ذلك. والمرجّح أن المقصود هو أبو رجاء قتيبة، المحدّث، الذي يتردّد اسمه بين المحدثين، وهو الذي عقّب على قول ابن أبي ليلى: «سيأتي على الناس زمان يقال له زمان الذئاب فمن لم يكن في ذلك الزمان كلباً أكلوه»، فقال: «هو هذا الزمان!»[٦٨] ـ وهو تعقيب ينمّ عن عداء صريح للعصر وأهله ولواحقه ـ وكذلك هو الذي ينقل عنه أنه وصف ابن حنبل بأنه «إمام الدنيا»، وقال: «لولا الثوريّ لمات الورع، ولولا أحمد بن حنبل لأحدثوا في الدين»، على ما سيأتي.

وكان عليّ بن الجعد الجوهري (١٣٦ ـ ٢٣٠هـ) مولى أم سلمة المخزومية، امرأة أبي العباس أمير المؤمنين، وقال نفطويه إنّه كان «أكبر من بغداد بعشر سنين». كان من «علية أصحاب الحديث وأهل النقل»[٦٩]، روى عن شعبة وزهير بن معاوية وصخر بن جويرية والليث بن سعد وحماد ابن سلمة وسفيان الثوري وأبي جعفر الرازي ومالك بن أنسٍ، وكتب عنه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، وروى عنه كثيرون[٧٠]. وقد سُمع يحيى ابن معين في سنة ٢٢٥هـ يقول: «كتبت عن عليّ بن الجعد منذ أكثر من ثلاثين سنة»[٧١]. وسئل عبدوس بن عبد الله بن هانئ النيسابوري عن حال عليّ بن الجعد فقال: «ما أعلم أني لقيت أحفظ منه». وقيل له: كان يتهم بالتجهم، فقال: قد قيل هذا، ولم يكن كما قالوا، إلا أن ابنه الحسن كان على قضاء بغداد وكان يقول بقول جهم[٧٢]. وذكره ابن قتيبة مرة في آخر قائمة «الشيعة»، وأخرى بين «أصحاب الحديث»[٧٣]. ومع ذلك قال أكثر

---

(٦٨) أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي، **العزلة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٨٠.

(٦٩) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٤، ص ٣٧٦.

(٧٠) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ٨٠؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١١، ص ٣٦٠، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٠، ص ٤٦٠.

(٧١) الذهبي، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٤٦١.

(٧٢) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٦٣.

(٧٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **المعارف**، حققه وقدّم له ثروت عكاشة (بيروت؛ القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٦٠)، ص ٥٢٥ و٦٢٤.

من واحد إنه «متشبث بغير بدعة زائغ عن الحق»؛ من ذلك أنه سئل عن القرآن فقال: «القرآن كلام الله ومن قال مخلوق لم أعنّفه!». وذكر هذا القول لأحمد بن حنبل فقال: «ما بلغني عنه أشد من هذا». وقال له أحمد ابن إبراهيم الدورقي: «بلغني أنك قلت إن عمر [بن الخطاب] ذلك الصبيّ! قال: لم أقل، ولكنْ معاوية ما أكره أن يعذبه الله!»(٧٤). وإلى مثل هذا يشير الذين قالوا عنه إنه «يقع في أصحاب رسول الله». وكان أحمد بن حنبل لا يرى الكتابة عن عليّ بن الجعد ولا سعيد بن سليمان، ورئي في كتابه مضروباً عليهما. أما يحيى بن معين فقال عنه: ثقة صدوق. وقال إسحاق بن أبي إسرائيل ـ وهو أحد الذين امتحنوا في القرآن ـ إن علياً أخبره أنه «مذ نحو من سبعين سنة [وقال ابن حبابة: نحو ستين سنة] يصوم يوماً ويفطر يوماً»(٧٥). وعلى الرغم من موقفه «المعتدل» من القائلين بخلق القرآن، إلا أنه كان واحداً من بين الذين أشخصهم إسحاق بن إبراهيم إلى العسكر بطرسوس ثم ردّوا إلى مدينة السلام بعد أن بلغتهم وفاة المأمون وهو بالرقّة، فأمرهم إسحاق بلزوم منازلهم ثمّ رخّص لهم بعد ذلك في الخروج. غير أنّ واقعة وقعت له مع المأمون يمكن أن تكون مبدأ لتفسير «حملة» في المحنة. فقد حدّث عبد الرزاق بن سليمان بن عليّ بن الجعد قال: «سمعت أبي يقول: أحضر المأمون أصحاب الجوهر فناظرهم على متاع كان معهم، ثم نهض المأمون لبعض حاجته، ثم خرج فقام كل من كان في المجلس إلا ابن الجعد، فإنه لم يقم، قال: فنظر إليه المأمون كهيئة المغضب ثم استخلاه فقال له: يا شيخ ما منعك أن تقوم لي كما قام أصحابك؟ قال: أجللت أمير المؤمنين للحديث الذي نأثره عن النبي (ﷺ) قال: وما هو؟ قال علي بن الجعد: سمعت المبارك ابن فضالة يقول: سمعت الحسن يقول: قال النبي (ﷺ): «من أحب أن يتمثّل له الرجال قياماً فليتبوأ مقعده من النار»، قال: فأطرق المأمون متفكّراً في الحديث ثم رفع رأسه فقال: لا يشترى إلا من هذا الشيخ. قال: فاشترى منه في ذلك اليوم بقيم ثلاثين ألف دينار»(٧٦). قد تكون هذه

(٧٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١، ص ٤٦٤.

(٧٥) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ١١، ص ٣٦٣.

(٧٦) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٦١.

الحادثة صحيحة، لكن في مثل هذه الحالة، هل يبدّد التعليل «الديني» الاعتبارات المتعلقة بـ «منطق المُلْك»؟.

والفضل بن غانم الخزاعي (ت. ٢٣٦هـ) مروزيّ، سكن بغداد وحدّث بها عن مالك بن أنس وسليمان بن بلال وغيرهما. قال عنه يحيى بن معين: «ضعيف ليس بشيء»[٧٧]. وقدم مصر سنة ١٩٨هـ فولي قضاءها من قبل الأمير المطّلب بن عبد الله، وأقام عليه سنة أو نحوها، ثمّ غضب عليه مطّلب فعزله. «وكان مطّلب أجرى على الفضل مئة وثمانية وستين ديناراً في كل شهر؛ وهو أول قاضٍ أُجري عليه هذا»[٧٨]. حدّث بمصر وكتب عنه جماعة من أهلها، وكان «متهماً في نفسه»[٧٩]. وتقول رسالة المأمون الثالثة إلى إسحاق بن إبراهيم إنه «لم يخف على أمير المؤمنين ما كان فيه بمصر وما اكتسب من الأموال في أقل من سنة».

وليس صحيحاً ما يسوقه الطبري من القول إن النضر بن شميل، الذي يقال إنه كان «أول من أظهر السنّة بمرو وجميع خراسان»[٨٠] كان في الجماعة التي أحضرها إسحاق بن إبراهيم وامتحنها ثم أشخصها إلى العسكر بطرسوس وردّها بعد ذلك إلى بغداد قبل أن يرخص لها بالخروج[٨١]؛ إذ الحقيقة أن صلة النضر بن شميل بالمأمون ترجع إلى السنوات التي كان فيها المأمون بمرو ولم تكن الخلافة قد خلُصت له بعد، وقد توفي النضر سنة ٢٠٤هـ[٨٢]. ثم إنّه كان معروفاً عنه نصرته الصريحة للسياسة التي اختارها المأمون في السنوات الأولى من خلافته[٨٣].

وكان الحسن بن حماد (الإمام أبو عليّ الحضرمي البغدادي) المعروف

---

(٧٧) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٣٥٩.

(٧٨) أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة** (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ٤٢١.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٤٢٠، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٣٥٩.

(٨٠) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٩، ص ٣٣٠.

(٨١) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٨، ص ٦٣٧ و٦٤٥.

(٨٢) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٥، ص ٤٠٤، والذهبي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٣١.

(٨٣) أبو عبد الله محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٧٣)، ج ٢، ص ٢٣٨.

بـ «سجّادة» (ت. ٢٤١هـ) «ثقة، صاحب سنّة، وله حلقة وأصحاب»[٨٤]. روى عن أبي بكر بن عياش وطبقته، وحدّث عنه أبو دؤاد وابن ماجه. وكان مما أفتى به أن من حلف بالطلاق أن لا يكلم كافراً أو زنديقاً فكلّم من يقول: القرآن مخلوق، طلقت امرأته[٨٥]. سئل عنه أحمد بن حنبل فقال: «صاحب سنّة وما بلغني عنه إلا خير»[٨٦]. وقد مرّ تعريض المأمون بشغله بإعداد النوى وحكّه لإصلاح سجادته وبالودائع التي دفعها بعضهم إليه.

وعبيد الله بن عمر بن ميسرة القواريري (١٥٠ ـ ٢٣٥هـ) كان بصرياً، سكن بغداد وحدّث بها. كتب عنه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وابن سعد وأبو قدامة السرخسي وغيرهم. وقال عنه يحيى بن معين: ثقة. وقال ابن سعد: ثقة كثير الحديث. وقال أبو حاتم: صدوق. وقد زعم أحمد بن يحيى (ثعلب) أنه سمع منه مائة ألف حديث، وكتب عنه أحمد بن حنبل وهو في الحبس حديثين، وحين مات حضره خلق كثير[٨٧]. واتهمه المأمون بقبول «الرشا والمصانعات»، مما يبين عن «مذهبه وطريقته وسخافة عقله ودينه».

وسعدويه الواسطيّ، سعيد بن سليمان (ت. ٢٢٥هـ) نزل بغداد وتجر بها، وحدّث بها عن الليث بن سعد وسليمان بن المغيرة والمبارك بن فضالة وأبي معشر، كان «من أهل السنّة، ثقة كثير الحديث»، مأموناً. لكن أحمد بن حنبل يقول إنه كان «صاحب تصحيف»، ولم يكن يرى الكتابة عنه «لكونه أجاب في المحنة تقية»، ويقول إنه كان «قبل أن يحدّث أكيس منه حين حدّث»[٨٨]. ولما دُعي للمحنة وأجاب خرج من دار الأمير وهو

---

(٨٤) الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج ١، ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

(٨٥) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٧، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(٨٦) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٩٦؛ ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٢، ص ٢٧٢، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

(٨٧) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٢؛ ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤١، والذهبي: **العبر في خبر من غبر**، ج ١، ص ٤٢١، و**سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ٤٤٣ ـ ٤٤٥.

(٨٨) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ٨١؛ الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٨٥ ـ ٨٦؛ إبراهيم بن محمد البيهقي، **المحاسن والمساوئ** (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ص ٤٠٣؛ ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٤، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٠، ص ٤٨٢.

يقول: يا غلام قدّم الحمار فإن مولاك قد كفر! وقيل له بعدما انصرف من المحنة: ما فعلتم؟ قال: كفرنا ورجعنا[89]. أما المأمون فقد نسب إليه «التصنع للحديث والتزيّن به والحرص على طلب الرئاسة فيه».

وأما يحيى بن عبد الرحمن العمريّ فلا يعرف عنه إلا ما كان يَلقى به أحمد بن أبي دؤاد من دعاء أو لعنة عليه «سواء وجده منفرداً أو في محفل، وأحمد لا يرد عليه». ومع ذلك فقد قضى له أحمد بن أبي دؤاد حاجة عند المعتصم، فعل ذلك «لعمر» لا له[90]!؛ إذ قيل إنه كان «من ولد عمر بن الخطاب». غير أنّ المأمون يعرّض بنسبه ويقول إنه إن كان كذلك «فجوابه معروف»!. وقد كان قاضياً للرقّة.

وإسماعيل بن إبراهيم أبو معمر القطيعي (ت. ٢٣٦هـ) كان «صاحب سنّة وفضل وخير، وهو ثقة ثبت»[91]. والظاهر أنه كان ميالاً إلى الهزل، ذكر أنه «كان من شدة إدلاله بالسنّة يقول: لو تكلّمت بغلتي لقالت إنها سنيّة»، ونقل عنه ما نقل عن سعدويه الواسطي، أنه لما أجاب وخرج من المحنة قال: كفرنا وخرجنا[92]!.

وكان محمد بن الحسن بن علي بن عاصم من أهل الشام، ولي القضاء للرشيد بواسط، وكان ثقة[93].

ومحمد بن حاتم بن ميمون المروزي السمين (ت. ٢٣٥هـ) يعرف عنه أنه استخرج كتاباً في تفسير القرآن كتبه الناس ببغداد[94]. حدّث عن سفيان ابن عيينة، وروى عنه مسلم وأبو داود وأبو زرعة وآخرون، ووثّقه ابن حبان[95] والدارقطني[96]. وقال بعضهم: ليس بشيء. وسُمع يحيى بن معين

(٨٩) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٨٦.

(٩٠) تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري، **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**، تحقيق عبد الفتاح الحلو، لجنة إحياء التراث الإسلامي؛ الكتاب ١٧ (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٠)، ج ١، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١.

(٩١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٩٢) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٨٧.

(٩٣) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٦٣.

(٩٤) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٩٦.

(٩٥) الصفدي، **كتاب الوافي بالوفيات**، ج ٢، ص ٣١٥.

(٩٦) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ٤٥١.

يقول عنه إنه كذّاب[97]، ففيه اختلاف. وكان صاحب غزو؛ حكى هو نفسه وقال: «التقينا الروم فأخذني روع، فقلت لنفسي: أي كذابة! أين ما كنتِ تدعين؟ ثم نزلت النهر واغتسلت وأخذت سلاحي وأتيت من وراء الروم وكبّرت تكبيرة عظيمة، وكان النصر للروم، فلمّا سمعوا التكبيرة ظنّوا أن كميناً وراءهم فانهزموا ومنح الله المسلمين أكتافهم قتلاً وأسراً»[98].

وكان محمد بن نوح العجلي المضروب (ت. ٢١٨هـ) «أحد المشهورين بالسنّة» وناصريها[99]، وهو زميل أحمد بن حنبل في المحنة، حُمل معه إلى المأمون ومات في الطريق، وكان شاباً. قال عنه أحمد: «ما رأيت أحداً على حداثة سنّه وقلة علمه أقوم بأمر الله من محمد بن نوح، وإني لأرجو أن يكون الله قد ختم له بخير». ويبدو أنه كان جاراً لأحمد ببغداد. حدّث شيئاً يسيراً، بعضه حديث غريب: «قال رسول الله (ﷺ): ما من أمة إلا بعضها في الجنة. وبعضها في النار، إلا أمتي فإنها في الجنة». وقال أحمد بن حنبل للذي سأله عنه: «أكتب عنه فإنه ثقة»[100]. وممّا قاله لأحمد ذات يوم، وهما محمولان، يثبّته ويقوّيه ويشدّ من عزمه: يا أبا عبد الله، الله الله، إنك لست مثلي، أنت رجل يُقتَدى بك، وقد مدّ هذا الخلق أعناقهم إليك لما يكون منك، فاتق الله واثبت لأمر الله». وقد اتهمه المأمون، هو ومحمد بن ميمون المروزي والمعروف بأبي معمر (القطيعي)، بالانشغال بأكل الربا عن الوقوف على التوحيد، وبأنهم قد جمعوا مع الإرباء شركاً وصاروا للنصارى مثلاً[101]!.

أما إسحاق بن أبي إسرائيل (١٥٠ ـ ٢٤٦هـ) فكان مروزيّ الأصل، أدرك زائدة بن قدامة وسمع عبد القدوس بن حبيب الشامي وحماد بن زيد وعبد الله بن أحمد بن حنبل وكثيرين وغيرهم. وكتب عنه يحيى بن معين وقال عنه ـ ولم يكن قد أظهر «الوقف» ـ : «الثقة الصادق

---

(٩٧) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٢، ص ٢٦٧.

(٩٨) الصفدي، **كتاب الوافي بالوفيات**، ج ٢، ص ٣١٥.

(٩٩) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٢٣، والذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج ١، ص ٣٧٦.

(١٠٠) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٢٢.

(١٠١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٢٣.

المأمون، ما زال معروفاً بالدين والخير والفضل». وسئل عنه أحمد بن حنبل، وقد أظهر الوقف، فقال: «إسحاق بن أبي إسرائيل واقفيّ مشؤوم، إلا أنه صاحب حديث كيّس». وردّد غيره ذلك فقال: «صدوق في الحديث، إلا أنه كان يقول: القرآن كلام الله، ويقف». ولموضع الوقف هذا تركه أصحاب الحديث إذ تبعوا أحمد بن حنبل في الاعتقاد بأنّ الواقف «شاكّ في الدين»[(١٠٢)]. ورئي إسحاق بن أبي إسرائيل يشير إلى دار أحمد بن حنبل ويقول: «هؤلاء الصبيان يقولون: كلام الله غير مخلوق، ألا قالوا: كلام الله وسكتوا!»[(١٠٣)]. وقد ناظره مصعب بن عبد الله في القرآن فقال: «لا أقول كذا ولا أقول غير ذا»، ثم قال: لم أقل على الشك، ولكنّي أسكت كما سكت القوم قبلي»[(١٠٤)]. وأنشده مصعب شعراً قيل قبل ذلك بعشرين سنة فأعجبه وكتبه[(١٠٥)].

أأقعد بعدما رجفت عظامي	وكان الموت أقرب ما يليني
أُجادل كلّ معترض خصيم	وأجعل دينه غرضاً لديني
فأترك ما علمتُ لرأي غيري	وليس الرأيُ كالعلم اليقين
وما أنا والخصومة وهي لبسٌ	تصرف في الشمال وفي اليمين
وقد سنتْ لنا سنن قواميَ	لُحْن بكل فج أو وَضين
وكان الحق ليس به خفاء	أغرّ كغرة الفلق المبين
وما عوض لنا منهاجُ حَمق	بمنهاج ابن آمنة الأمين
فأما ما علمتُ فقد كفاني	وأما ما جهلتُ فجنبوني
فلست بمكفّر أحداً يصلّي	ولن أجرّمكُم أن تُكفّروني
وكنا أخوةً نرقى جميعاً	ونرمي كل مرتاب ظنين
فما برح التكلّف أن تساوت	بشأن واحد فرق الشؤون

(١٠٢) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٧٢.

(١٠٣) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٥٦ ـ ٣٦٠.

(١٠٤) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٦١.

(١٠٥) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٦١.

فـأوشـك أن يـخـرّ عـمـاد بـيـت   ويـنـقـطـع الـقـريـن مـن الـقـريـن

وأحمد بن يزيد المعروف بأبي العوّام البزاز كان ممن يستملي على إسماعيل بن علية. وقد حدّث عن مالك وهشيم بن بشير وغيرهما، وكان ثقة[106]. قال إنه لا يحسن الجواب في القرآن فوصفه المأمون بأنه صبي جاهل يلزمه التأديب.

وكان أبو هارون بن البكاء «من العلماء المنكرين لخلق القرآن يقرّ بكونه مجعولاً لقول الله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾ [الزخرف: ٣] ويسلّم بأن كل مجعول مخلوق، ويحجم عن النتيجة ويقول: لا أقول مخلوق ولكنه مجعول»[107].

ولا نكاد نعرف شيئاً عن المظفّر بن مرجّى البغدادي سوى أنه حدّث ببعض الأحاديث[108]؛ وكذلك الحال بشأن عبد المنعم بن إدريس بن سنان ابن بنت وهب بن منبه سوى ما ذكر أنه «لقي معمر بن راشد باليمن، وسمع منه، وكان قارئاً لكتب وهب بن منبه» وأنه مات في سنة ٢٢٨هـ[109].

وأما علي بن أبي مقاتل[110] والذيّال بن الهيثم وابن الهرش وابن عُليّة الأكبر وإبراهيم بن إسماعيل (٢١٨هـ)[111] والفضل بن الفرّخان وأحمد بن شجاع وابن الأحمر فليس حالهم بأحسن من حال غيرهم من

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٢٧.

(١٠٧) أبو الفرج يوحنا غريغوريوس بن العبري، تاريخ مختصر الدول، وقف على طبعه أنطون صالحاني (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨)، ص ١٣٩.

(١٠٨) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٣، ص ١٢٦.

(١٠٩) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ص ٩٧.

(١١٠) أورد البيهقي، أنّ المأمون فزع إلى علي بن هشام في رجل يوليه القضاء فذكر علي بن مقاتل وكان عنده «من أهل العفاف والستر»، فطلب إليه إحضاره، فوجه إليه ابن هشام وهو لا يشك «أنه سيظهر الكراهية» في ما أراد له أمير المؤمنين وإن كان يستبطن غيرها ويستعفي كفعل من يتصنع أو يكره ذلك بالحقيقة». فلما جاء إليه ألقى ابن هشام إلى علي بن مقاتل الذي أراد فما تمالك أن وثب عليه فقبّل رأسه فعلم ابن هشام «أنه لا خير عنده وأنه لو كان من أهل الفضل لعدّ ذلك الذي دُعي إليه إحدى المصائب». ولم ير أن يتصل مثله بأمير المؤمنين فضلاً عن أن يستعان به في عمله. انظر: البيهقي، المحاسن والمساوئ، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(١١١) ذكر الأزدي أنه مات ببغداد، هو وأبو مسهر الدمشقي، في سنة ٢١٨هـ. انظر: الأزدي، تاريخ الموصل، ص ٤١٥.

المحدثين الذين ترد أسماؤهم في الأحاديث المروية لولا ما كان من ذكرهم في المحنة.

وممن امتحن ولم يرد اسمه في كتب المأمون عفّان بن مسلم (بن عبد الله الصفّار البصري، مولى عزرة بن ثابت الأنصاري)، سكن بغداد وكان نزيهاً عفيفاً عدلاً، أبى أن يقف عن تعديل رجل وجرحه لقاء عشرة آلاف دينار قائلاً: «لا أبطل حقاً من الحقوق». وقال يحيى بن معين: «أصحاب الحديث خمسة: مالك وابن جريج والثوري وشعبة وعفان»[١١٢]. يذكر أبو العرب، صاحب **كتاب المحن**، أن عفان كان زاهداً «لو جاءه صاحب له فيجيئه برمانة أو بَقْلٍ ما قَبِلها، وقد كان محتاجاً إليها وما كان يملك شيئاً»[١١٣]. ويسوق ما حدّث به يحيى بن سلمة البغدادي، قال: «لمّا دُعي عفّان، يعني ابن مسلم، ليُمتَحَن، عُرِض عليه قبل الفتنة، فقيل له: إنا قد أُمرنا أن نجري عليك أربعمئة درهم في الستر وعشرين قفيزاً من قمح إن أجبت إلى رأي أمير المؤمنين، يعنون الواثق[١١٤]، في القرآن، فقال عفان: اقطعوها فقد قطعها الله، والله لقد لقيت ثمانين شيخاً فما سمعت أحداً منهم تكلم بشيء من هذا»[١١٥]. وفي حديث آخر يسوقه لأحمد بن محمد عن موسى بن الحسن، قال: «أول من امتحن في خلق القرآن عفان بن مسلم، فقال له إسحاق بن إبراهيم: يا أبا عثمان، قال له: ما تريد، قال: كتب إلي أمير المؤمنين أن أمتحنك، قال: في أي شيء؟ قال: تزعم أن القرآن مخلوق، قال: ما أقول، ثم قرأ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] حتى ختمها، إذاً لا أقول، قال الله عز وجل: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]؛ ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً﴾ [النساء: ١٦٤]، إذاً لا أقول، هذا لكفر بالله، فقال له: إذاً تُقطع أرزاقك، قال عفان: قال الله

---

(١١٢) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٣٨٠.

(١١٣) أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي، كتاب المحن، تحقيق يحيى وهيب الجبوري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، [د. ت.])، ص ٤٣٣.

(١١٤) هو بكل تأكيد المأمون لا الواثق، إذ توفي عفان في خلافة المأمون.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٤٣٣.

تبارك وتعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢]، أما لك باب، لا وقفت عليك أبداً، قال: فما أقام أياماً حتى مات»[١١٦]. وينقل الذهبي عن حنبل بن إسحاق: «حضرت مع أبي عبد الله وابن معين عند عفان بعدما امتحنه إسحاق بن إبراهيم الأمير، فقال ابن معين: حدِّثنا، فقال: يا أبا زكريا لم أُسَوِّد وجوهكم ولم أُجبْ»، ويضيف إلى ذلك أن المأمون كان يجري عليه في الشهر خمسمئة درهم فأمر إسحاق أن يقطعها عنه إن هو لم يجب، وأن عفان أبى أن يجيب على الرغم من الوعيد وقرأ قوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾[١١٧]. وقد ذكر الأزدي أنه توفي سنة ٢١٩هـ[١١٨].

وأبو نعيم الفضل بن دُكين (ت. ٢١٩هـ)، من مشايخ الكوفة؛ قال، حين أدركت المحنة الكوفة وجمع أنبل مشايخها في مسجد جامعها، وقد أدخل على الوالي ليمتحنه: «أدركت الكوفة وبها أكثر من سبعمئة شيخ، الأعمش فمن دونه يقولون القرآن كلام الله، وعنقي أهون من زري هذا»، فقام أحمد بن يونس ـ وكانت بينهما شحناء ـ فقبّل رأسه وقال: جزاك الله عن الإسلام خيراً! ويتوسع صاحب كتاب المحن في هذه الواقعة فيروي عن موسى بن الحسين أنه قال: «حضرت أبا نُعيم الفضل بن دكين بالكوفة سنة سبع عشرة ومئتين، ويحيى بن عبد الحميد الحمّاني، وأحمد بن عبد الله بن يونس، في مشايخ أهل الكوفة عدد، فقرأ عليهم ابن أبي العباس والي الكوفة كتاب المأمون في المحنة، فقال أبو نعيم: استوجب من قال هذه المقالة أن يُصفع في قفاه، أَبَعْدَ مجالسة الثوري ومسعر بن كُدام ومالك بن مِغْول وسليمان الأعمش ـ لقد شاركت الثوري في نيّف وأربعة عشر من رجاله، ممن روى عنهم، وجماعة من شاهد من أصحاب رسول الله (ﷺ) ـ أكفر بالله؟ فقال يحيى بن عبد الحميد الحمّاني: هذا يوم له ما بعده، وأنتم بقية هذا العلم [و] باب بين هذه الأمة وبين نبيّها، هذا الكفر بالله لا نسمعه ولا نقرّ به»[١١٩]. وبسبب هذا التصلب أثنى أحمد

---

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٤٣٣ ـ ٤٣.

(١١٧) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٣٨٠.

(١١٨) الأزدي، تاريخ الموصل، ص ٤١٦.

(١١٩) التميمي، كتاب المحن، ص ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

ابن حنبل على أبي نعيم وصاحبه عفان وقال: «شيخان قاما لله بأمر لم يقم به أحد أو كبير أحد قبل ما قاما به: عفان وأبو نعيم»[١٢٠]. وذلك على الرغم مما كان يباعده من أبي نعيم ويعيبه عليه من التشيّع[١٢١]. ولا بد من أن يكون منا على بال، عند هذا الموضع مما له دلالة خاصة، في أمر الفضل بن دكين، أنه كان للرجل ماض في «الخروج» على دولة بني العباس؛ إذ إنه كان واحداً من أهل الكوفة الذين خرج أكثرهم مع أبي السرايا السريّ بن منصور، قائد جيوش ابن طباطبا (محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب) الذي خرج بالكوفة في أيام المأمون، سنة ١٩٩هـ، «يدعو إلى الرضا من آل محمد والعمل بالكتاب والسنة». وكان ممن خرج مع الفضل بن دكين جماعة من أكابر أهل الحديث وثقاتهم مثل أبي بكر بن أبي شيبة وعثمان بن أبي شيبة ويحيى بن آدم وغيرهم[١٢٢]. فلا بد من أن يكون لخروج الفضل بن دكين مع أصحاب الحديث هؤلاء مدخل في الامتحان المأمون له.

ومحمود بن غيلان أبو أحمد المروزي الحافظ (ت. ٢٣٩هـ)، محدّث مرو الذي حدّث ببغداد، أثنى عليه أحمد بن حنبل إذ كان «صاحب سنّة (...) حبس بسبب القرآن»[١٢٣].

وليس هؤلاء بطبيعة الحال، كل الذين امتحنوا، ولكن هؤلاء هم أشهر من وردت الأخبار بذكر امتحانهم.

بيد أنه لا شك في أن الثلاثة الكبار الذين حملوا في المحنة عند مبدئها هم أحمد بن حنبل من العراق؛ وأبو مسهر من الشام؛ ونُعيم بن حمّاد من مصر. وقد مرّ القول في خبر وقائع محنهم. لكن يظل الإلماع إلى نسبهم الفكري وما يقرّب هوية كل منهم ومخبره أمراً ضرورياً لتتميم القول

---

(١٢٠) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٤٤٤.

(١٢٢) انظر: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، شرح وتحقيق أحمد صقر (القاهرة: دار المعرفة، [د. ت.])، ص ٥٥١ ـ ٥٥٢، والذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج ١، ص ٣٣٨. انظر أيضاً وقائع خروج أبي السرايا ومقتله، في: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ١٠، ص ٢٢٧ وما بعدها.

(١٢٣) الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج ١، ص ٤٣٣.

في هذا الجانب من المحنة. ولا بد من أن يكون ذلك على سبيل الإيجاز.

فأما أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١هـ) فهو «إمام المحدّثين، والناصر للدين، والمناضل عن السنة، والصابر في المحنة»، مروزي الأصل، ولد في بغداد وطلب العلم فيها وسمع الحديث من شيوخها، ثم رحل إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام وكتب على علمائها. سمع كبار محدّثي العصر من أمثال هشيم بن بشير وإسماعيل بن علية ويزيد بن هارون ووكيع بن الجراح ومحمد بن إدريس الشافعي وسفيان بن عيينة والوليد بن مسلم وأبي مسهر الدمشقي وخلق سوى هؤلاء يطول ذكرهم. وحدّث عنه كثيرون. وقد بلغ قدراً عظيماً جداً فكان كبار علماء عصره من أمثال الهيثم بن خارجة ومصعب الزبيري ويحيى بن معين وأبي بكر بن أبي شيبة وعلي بن المديني وعبيد الله بن عمر القواريري وأبي خيثمة زهير ابن حرب وأبي معمر القطيعي وكثيرين غيرهم ممن لا يحصى عددهم «يعظّمون أحمد بن حنبل ويجلّونه ويوقرونه ويبجلونه ويقصدونه بالسلام». وقال كثيرون إنه «كان أفضل زمانه». وسمع قتيبة يقول: «لولا الثوري لمات الورع، ولولا أحمد بن حنبل لأحدثوا في الدين»، ووصفه قتيبة نفسه بأنه «إمام الدنيا». وقال علي بن المديني: إن الله أعز هذا الدين برجلين ليس لهما ثالث: أبو بكر الصديق يوم الردة، وأحمد بن حنبل يوم المحنة»، وأيضاً: «ما قام أحد بأمر الإسلام بعد رسول الله (ﷺ) ما قام أحمد بن حنبل». ولم يبلغ أحد بصاحبه ما بلغه أصحاب أحمد بأحمد. وقالوا إنه أحفظ الناس لحديث رسول الله وأعلمهم بفقهه ومعانيه. حتى الشافعي سمع يقول: «خرجت من بغداد وما خلّفت بها أحداً أتقى ولا أورع ولا أفقه ـ ولا أعلم ـ من أحمد بن حنبل». ونقل عنه أيضاً قوله: «أحمد إمام في ثماني خصال: إمام في الحديث، إمام في الفقه، إمام في اللغة، إمام في القرآن، إمام في الفقر، إمام في الزهد، إمام في الورع، إمام في السنة»[١٢٤]. وقال أبو عبيد القاسم بن سلام: «انتهى العلم إلى أربعة: أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، ويحيى بن معين، وأبي بكر ابن أبي شيبة. وكان أحمد بن حنبل أفقههم فيه»[١٢٥]. قال أبو زرعة الرازي

---

(١٢٤) أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ج ١، ص ٥.

(١٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦.

إنه كان «يحفظ ألف ألف حديث»، وفي لفظ آخر سبعمئة ألف حديث[١٢٦]. وقال عليّ بن المديني: «أيّد الله هذا الدين برجلين لا ثالث لهما: أبو بكر الصديق يوم الردة، وأحمد بن حنبل في المحنة». ونسب إليه أنه قال، وفيه غلوّ واضح: «ما قام أحد بأمر الإسلام بعد رسول الله (ﷺ) ما قام أحمد بن حنبل. قال: قلت له: يا أبا الحسن، ولا أبو بكر الصديق؟ قال: ولا أبو بكر الصديق! إن أبا بكر الصديق كان له أعوان وأصحاب، وأحمد بن حنبل لم يكن له أعوان ولا أصحاب»[١٢٧]. وقيل لبشر بن الحارث يوم ضُرب أحمد: «قد وجب عليك أن تتكلم، فقال: تريدون مني مقام الأنبياء! ليس هذا عندي!»[١٢٨]. وله **المسند** المعروف. وهو أحد أبرز أصحاب الحديث والسنة ورأس من رؤوس تيار السلف. وجل الذين امتُحنوا معه، من أمثال يحيى بن معين وأبي خيثمة والتمار... كانوا جماعته. وكان يجتمع في مجلسه «زهاء خمسة آلاف أو يزيدون، نحو خمسمئة يكتبون والباقي يتعلّمون منه حسن الأدب والسمت»[١٢٩]. وحين مات حضره خلق كثير من أهل بغداد وغيرهم، قدّر بعضهم عددهم بثمانمئة ألف من الرجال وستين ألف امرأة[١٣٠]. وزعم آخرون أنه «لما مات مسحت الأرض المبسوطة التي وقف الناس للصلاة عليها فحُصر مقادير الناس بالمساحة على التقدير ستمئة ألف وأكثر سوى ما كان في الأطراف والأماكن المتفرقة». وروى خشنام بن سعيد ـ وهو أحد المصريين الذين حملوا إلى إسحاق بن إبراهيم ببغداد ـ أنهم كانوا ألف ألف وثلاثمئة ألف، سوى من كان في السفن في الماء[١٣١]. وقالت الأسطورة مما قالت: «أسلم يوم مات أحمد من اليهود والنصارى

---

(١٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٤، ص ٤١٢ ـ ٤٢٠.

(١٢٧) أبو يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧.

(١٢٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣.

(١٢٩) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ٩٢، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ٣١٦.

(١٣٠) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٤، ص ٤٢٢.

(١٣١) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى** (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٣٥.

والمجوس عشرون ألفاً، وفي لفظ عشرة آلاف»[١٣٢]. وأصبح قبره يقصد للزيارة، وجعلت منه القيادات الدينية «إمام السنة» من دون منازع.

كان ابن حنبل خصماً عنيداً للجهمية القائلين بخلق أسماء الله وبخلق القرآن وبإنكار رؤية الله، وكان يكفّرهم[١٣٣]. وكان يرى الواقفة واللفظية مبتدعة جهمية، ويؤكد أنهم يشككون الناس وأنهم أشد خطراً عليهم من الجهمية[١٣٤]. وصبّ جام غضبه على ثلاثة أشخاص هم: جهم بن صفوان نفسه، وبشر المريسي، وأحمد بن أبي دؤاد[١٣٥]. واشتد في النكير على أهل الجدال في الدين وعلى أصحاب الرأي. ووقف موقفاً صلباً من خلفاء بني العباس فناصب «سلطانهم» العداء والقطيعة وبلغ به الأمر أنه أبى أن يجيب رجلين ظن أنهما من الجند عن مسألة سألاه عنها[١٣٦]. وفي مقابل ذلك ناصر بحماسة بيّنة معاوية بن أبي سفيان، فبدا وكأنه «داعية» للأمويين، وأقواله في معاوية ذات دلالة ظاهرة في سياق بحثنا، وتستحق لذلك أن نقف عند بعضها.

سئل عن حديث جابر بن سمرة: «يكون بعدي اثنا عشر أميراً ـ أو قال: خليفة..»[١٣٧] فقال: قد جاء.

وسئل عن معاوية فقال: «له صحبة»، فقيل له من أين هو؟ قال: «مكّي قطن الشام».

---

(١٣٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥.

(١٣٣) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **مسائل الإمام أحمد**، مقدمة تصدير التعريف به بقلم محمد رشيد رضا (بيروت: دار المعرفة، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م)؛ أبو بكر أحمد بن محمد الخلال، **المسند من مسائل أبي عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل**، تحقيق ضياء الدين أحمد (داكا، بنغلادش: آسياتيك سوسايتي أوف بنغلادش، [د. ت.])، ص ٤٢٠ وما بعدها، و«الرد على الزنادقة والجهمية،» في: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، **عقائد السلف**، تحقيق علي سامي النشار وعمر جمعي الطالبي، مكتبة الآثار السلفية؛ ١ (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٠)، ص ٧٥ وما بعدها و١٠٤ ـ ١١٢.

(١٣٤) السجستاني، المصدر نفسه، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١، والخلال، المصدر نفسه، ص ٤٢٠ ـ ٤٣٧.

(١٣٥) الخلال، المصدر نفسه، ص ٤٢٠ ـ ٤٤٠.

(١٣٦) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١١٢.

(١٣٧) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** (القاهرة: مطابع الشعب، [د. ت.])، ج ٨، ص ١١٩، وأحمد بن محمد بن حنبل، **المسند**، ٦ ج، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٧٨)، ج ٥، ص ٩٠.

وفي ما يبدو إشارة إلى سب معاوية ولعنه على المنابر سمع يقول: «ما لهم ولمعاوية؟ نسأل الله العافية.». وأقرّ أنه صهر للرسول ونسب، وأن كل صهر ونسب للرسول لا ينقطع!

وفي أمر الذين اعترضوا على القول: معاوية خال المسلمين، قال مغضباً: «ما اعتراضهم في هذا الموضع؟ يُجْفَوْنَ حتى يتوبوا». أما فيمن قال: لا أقول إن معاوية كاتب الوحي، ولا أقول إنه خال المسلمين فإنه أخذها بالسيف غصباً! فإنه يقول: هذا قول سوء رديء، يجانَبون هؤلاء القوم ولا يجالسون، يبيّن أمرهم للناس!

وفضّل معاوية على عمر بن عبد العزيز لأنه لا يقيس بأصحاب رسول الله أحداً؛ إذ قال النبي (ﷺ): «خير الناس قرني الذي بعثت فيهم».

وأبطل حديث قبيصة عن عباد السماك عن سفيان: «أئمة العدل خمسة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز». وأكد أن أصحاب رسول الله لا يقاربهم أحد وأثبت أحاديث ترفع إلى مجاهد أو قتادة وتشبّه معاوية بـ(المهدي)، أو تنسب إلى الرسول (ﷺ) القول: «معاوية، أحلم أمتي وأجودها».

وروى أكثر من واحد قول أحمد في حديث ابن عمر: «ما رأيت أحداً بعد النبي (ﷺ) كان أسود من معاوية» أن تفسيره: أسخى.

وأمر رجلاً انتقص معاوية بألا يأكل معه.

وكان لا يعجبه أن يحدّث عمن يحدث بأحاديث تنتقص أصحاب رسول الله (ﷺ) وقال عن أحدهم: كوفيّ!

ولما أخبر عن الذي «لعن معاوية ولعن من لا يلعنه»، في مكة سنة ٢٠٩هـ، قال: «متعدّ»، «ليس بأهل أن يحدّث عنه»[١٣٨].

وحدّث يحيى بن معين أنه «وثب» على محدّث كذّاب حدّث بحديث عن ابن عباس أنّ «السابع من بني العباس يلبس الخضرة ويعدل ويفعل»،

---

(١٣٨) الخلال، المسند من مسائل أبي عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل، ص ١٨٨ - ٢٢٧.

وعدّد أشياء من أمر المأمون، وأخذ الصحيفة من يده فتبيّن فيها الحديث الكاذب بكتاب طريّ(١٣٩). ويتصل بهذا السياق ما حدّث به بعضهم أنه كان «إذا ذكر المأمون قال: كان لا مأمون»(١٤٠).

وقد نقل عنه أحد أصحابه، محمد بن حبيب الأندراني، «رسالة في السنة» تعتبر عقيدة له ولأهل السنة والجماعة، وقد أثبتها صاحب **طبقات الحنابلة**، يقول محمد بن حبيب الأندراني:

«سمعت أحمد بن حنبل يقول: صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة: من يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأقر بجميع ما أتت به الأنبياء والرسل، وعقد عليه على ما أظهر. ولم يشك في إيمانه، ولم يكفر أحداً من أهل التوحيد بذنب، وأرجأ ما غاب عنه من الأمور إلى الله عز وجل. وفوّض أمره إلى الله عزّ وجلّ، ولم يقطع بالذنوب العصمة من عند الله. وعلم أن كل شيء بقضاء الله وقدره. والخير والشر جميعاً، ورجا لمحسن أمة محمد (ﷺ)، وتخوّف على مسيئهم. ولم ينزل أحداً من أمة محمد جنة ولا ناراً بإحسان اكتسبه، ولا بذنب اكتسبه، حتى يكون الله عزّ وجلّ الذي ينزل خلقه حيث يشاء وعرف حق السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيه، وقدّم أبا بكر وعمر وعثمان. وعرف حق علي بن أبي طالب وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد بن عمر بن نفيل على سائر الصحابة. فإنّ هؤلاء التسعة الذين كانوا مع النبي (ﷺ) على جبل حراء. فقال النبي (ﷺ) «أسكن حراء، فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد» والنبي (ﷺ) عاشرهم، وترحّم على جميع أصحاب محمد صغيرهم وكبيرهم. وحدث بفضائلهم وأمسك عما شجر بينهم. وصلاة العيدين والخوف والجمعة والجماعات مع كل أمير برٍّ أو فاجر. والمسح على الخفين في السفر والحضر، والقصر في السفر. والقرآن كلام الله وتنزيله، وليس بمخلوق. والإيمان قول وعمل، يزيد وينقص. والجهاد

---

(١٣٩) وكيع، **أخبار القضاة**، ج ٣، ص ٣١٤.

(١٤٠) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ط ٣ (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٣)، ص ٢٠.

ماض منذ بعث الله محمداً (ﷺ) إلى آخر عصبة يقاتلون الدجال، لا يضرهم جور جائر. والشراء والبيع حلال إلى يوم القيامة، على حكم الكتاب والسنة والتكبير على الجنائز أربعاً، والدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح. ولا تخرج عليهم بسيفك، ولا تقاتل في فتنة والزم بيتك والإيمان بعذاب القبر. والإيمان بمنكر ونكير، والإيمان بالحوض والشفاعة. والإيمان أن أهل الجنة يرون ربهم تبارك وتعالى. والإيمان أن الموحدين يخرجون من النار بعد ما امتحشوا[١٤١]، كما جاءت الأحاديث في هذه الأشياء عن النبي (ﷺ) نؤمن بتصديقها ولا نضرب لها الأمثال. هذا ما اجتمع عليه العلماء في جميع الآفاق»[١٤٢].

وحدث صاحب آخر له هو الحسن بن إسماعيل الربعي أن أحمد بن حنبل، «إمام أهل السنة والصابر تحت المحنة»، قال له:

«أجمع تسعون رجلاً من التابعين وأئمة المسلمين وأئمة السلف، وفقهاء الأنصار على أن السنّة التي توفي عليها رسول الله (ﷺ) أولها: الرضا بقضاء الله عز وجل، والتسليم لأمره، والصبر على حكمه، والأخذ بما أمر الله به، والانتهاء عما نهى الله عنه. والإيمان بالقدر خيره وشره، وترك المراد والجدال في الدين، والمسح على الخفين، والجهاد مع كل خليفة، بر وفاجر، والصلاة على من مات من أهل القبلة. والإيمان قول وعمل، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. والقرآن كلام الله منزل على قلب نبيه محمد (ﷺ)، غير مخلوق من حيثما تلي[١٤٣]. والصبر تحت لواء السلطان على ما كان عليه من عدول أو جور. وإن عملوا الكبائر والكف عما شجر بين أصحاب رسول الله (ﷺ). وأفضل الناس بعد رسول الله (ﷺ) أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ابن عم

---

(١٤١) أي: احترقوا.

(١٤٢) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(١٤٣) وفي «عقيدة» أخرى مماثلة أملاها على أبي جعفر محمد بن عوف بن سفيان الطائي، يقول أحمد بن حنبل، عند هذه النقطة: «والقرآن كلام الله غير مخلوق، من حيث سُمع وتُلي، منه بدأ وإليه يعود». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٣، وهو قريب من القول الذي يعزى إلى سفيان بن عيينة (١٠٧ ـ ١٩٨ هـ): «القرآن كلام الله منه خرج وإليه يعود». انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٨، ص ٤٦٦.

رسول الله (ﷺ)، والترحم على جميع أصحاب رسول الله (ﷺ)، وعلى أولاده وأزواجه وأصهاره، رضوان الله عليهم أجمعين. فهذه السنّة الزموها تسلموا، أخْذُها هدى وتركها ضلالة»[١٤٤].

وفي مسألة السلطة ينقل عنه صاحبه محمد بن عوف بن سفيان الطائي قولاً ذهب ابن أبي يعلى إلى أنه أغرب فيه ولم يجئ به غيره، وهو: «الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر المسلمين[١٤٥]، وهو قول يحتمل وجهين: «الفتنة» من أجل تنصيب إمام يقوم بأمر المسلمين بسبب غياب وجود هذا الإمام، أو «الفتنة» إذا لم يكن الإمام القائم يقوم بأمر المسلمين على وجه العدل والشرع. وليس من المحتمل أن يكون أحمد بن حنبل قد صرّح لفظاً بالوجه الثاني من المعنى، وإن كان من المرجح أن يكون قد رضي به عملياً على سبيل «التواطؤ» الخفيّ. ومع ذلك فثمة ما يدل على أنه كان منكراً للسلطان القائم. فحين عبّر بعضهم عن دهشته لقوله إن السلطان هو وَليّ المرأة التي لا وليّ لها، وساءله قائلاً: تقول السلطان، ونحن على ما ترى اليوم؟ ـ وذلك في وقت يمتحن فيه القضاة ـ كان جوابه: «أنا لم أقل على ما نرى اليوم، إنما قلت: السلطان»[١٤٦].

والغالب، قولاً وتصريحاً، على عقيدة أحمد أنها تقوم على «الصبر تحت لواء السلطان» وعلى «أن لا نخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا». وقد أدرك حنبل بن إسحاق خطورة هذه المسألة في معرض ذكره لاتصال المنكرين لإمرة الواثق وسلطانه بأحمد بن حنبل ودعوتهم له للمشاركة في عملهم «الثوري»، ولأمر العلوي الذي رفع إلى المتوكل أن أحمد ربضه في منزله وأنه يريد أن يخرجه ويبايع له. فإن حنبل بن إسحاق ـ وقد «برئت ساحة أحمد من التهمة» ـ يلجأ إلى تعزيز هذه «البراءة» بإيراد حشد كبير من الأحاديث النبوية التي ينهى رسول الله فيها عن الخروج وشق عصا الطاعة على السلطان، مما لم يكن لأحمد بن حنبل أن يأخذ بما يخالفه أو بما يجري بغير مجراه:

---

(١٤٤) أبو يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(١٤٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١١.

(١٤٦) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٢٠.

«السمع والطاعة في يسرك وعسرك ومنشطك ومكرهك وأثرة عليك». «يكون أمر تعرفون وتنكرون، فمن أنكر فقد برئ ومن كره فقد سلم، ولكن من رضي وتابع فأولئك هم الهالكون». «أخذ علينا رسول الله (ﷺ) البيعة على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وألا ننازع الأمر أهله، وأن نقوم بالحق حيث كان، لا نخاف في الله لومة لائم» (وهو حديث رواه أحمد بن حنبل نفسه). «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات، مات ميتة جاهلية، ومن قتل تحت راية عمية يقاتل للعصبية ويغضب للعصبية فليس من أمتي، ومن خرج من أمتي على أمتي يضرب بَرَّها وفاجرها لا يتحاشى مؤمنها ولا يفي لذي عهدها فليس مني». «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية». «من فارق الجماعة قيد شبر، فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه». «من كره من أميره أمراً فليصبر، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية». «اسمعوا وأطيعوا وإن أمّر عليكم عبد يقودكم بكتاب الله عزّ وجلّ». «يا أيها الناس اتقوا الله وإن أُمِّر عليكم عبد حبشي مجدَّع، فاسمعوا له وأطيعوا ما أقام فيكم كتاب الله عزّ وجل». «السمع والطاعة على المسلم فيما أحب أو كره، إلا أن يؤمر بمعصية الله، فليس لأحد أن يطاع في معاصي الله عزّ وجل». وقد استجمع حنبل بن إسحاق القول في هذه المسألة في قول حذيفة للرجل الذي قال له: ألا تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؟ فقال: «إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لحسن، ولكن ليس من السنّة أن ترفع السلاح على إمامك»[١٤٧].

لقد أعلن أحمد بن حنبل عن تعلّقه الراسخ بهذه الأحاديث جميعاً شريطة ألا يؤمر بمعصية الله إذ ليس لأحد أن يطاع في معصية الله. لكن مَنْ ذا الذي يستطيع أن يدّعي، عند أحمد بن حنبل، أن إلزام الأمة وعلمائها بالقول بخلق القرآن ليس أمراً بالطاعة في معصية الخالق؟

وأما أبو مسهر، عبد الأعلى بن عبد الأعلى بن مسهر الغساني (١٤٠ ـ

(١٤٧) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ٨٩ ـ ٩٩.

٢١٨هـ). فكان «شيخ الشام» ورأس أصحاب الحديث فيها؛ رأى الأوزاعي ورأى ابن جابر وجلس معه. وحدّث عن سعيد بن عبد العزيز وعبد الله بن العلاء بن زيد ومالك بن أنس وغيرهم، وأخذ بمكة عن سفيان بن عيينة. وكان «من أوعية العلم»، روى عنه مروان بن محمد الطاطري ويحيى بن معين وأحمد بن حنبل وأبو حاتم الرازي وأبو زرعة، وغير واحد من الأئمة وخلق كثير. وسُمع يحيى بن معين يقول: «الذي يحدث ببلد به [من هو] أولى بالتحديث منه أحمق، وإذا رأيتني أحدث ببلد فيها مثل أبي مسهر فينبغي للحيتي أن تحلق». وقال أبو حاتم الرازي وقد سئل عنه: «ثقة، وما رأيت مما كتبنا عند أفصح من أبي مسهر، وما رأيت أحداً في كورة من الكور أعظم قدراً ولا أجل عند أهلها من أبي مسهر بدمشق. وكنت أرى أبا مسهر إذا خرج إلى المسجد اصطف الناس يسلمون عليه ويقبّلون يده»[(١٤٨)]. وقيل إنه كان «متكبراً في نفسه». ونقل أبو زرعة الدمشقي عن أحمد بن حنبل أنه قال: «كان عندكم ـ أي في الشام ـ ثلاثة أصحاب حديث: مروان والوليد وأبو مسهر»[(١٤٩)]. وسمع مروان بن محمد نفسه يقول: «أين أنا من أبي مسهر!» وسمع أحمد بن حنبل يقول: رحم الله أبا مسهر، ما كان أثبته، وجعل يُطريه[(١٥٠)]. كان من أعلم الناس بالمغازي وأيام الناس والأقوال فيه كثيرة[(١٥١)]. وحديثه في الكتب

---

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٩.

(١٤٩) أبو زرعة، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، ج ١، ص ٣٨٤، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١١، ص ٧٣.

(١٥٠) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٧٣.

(١٥١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ٤٧٣؛ ابن معين، **يحيى بن معين وكتابه التاريخ**، ص ٢٣٩؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: **التاريخ الكبير**، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، مصور عن طبعة حيدر آباد الدكن (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ٦، ص ٧٣، و**التاريخ الصغير** (لاهور: المكتبة الأثرية، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣٣٩؛ أبو محمد عبد الرحمن بن إدريس التميمي، **الجرح والتعديل**، ١٢ ج في ٤ (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٣)، ج ٦، ص ٢٩؛ الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٧٢ ـ ٧٥؛ أبو الفضل عياض بن موسى عياض القاضي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه وقدّم له محمد بن تاويت الطنجي (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، ١٩٦٥)، ج ٢، ص ٤١٦ ـ ٤١٩؛ ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد ابن حنبل**، ص ٤٨٦ ـ ٤٨٧؛ ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٦، ص ٢٩٨؛ ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٢، ص ٤٤، والذهبي: **العبر في خبر من غبر**، ج ١، ص ٣٧٤؛ **تذكرة الحفاظ**، ج ١، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢، و**سير أعلام النبلاء**، ج ١٠، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٦.

الستة[١٥٢]. وقد مرّ أنه عمل قاضياً على الشام للسفياني أبي العميطر، وأن المأمون حمله إلى بغداد في أيام المحنة فحبس بها حتى مات سنة ٢١٨هـ وهو ابن تسع وسبعين سنة. فشهده قوم كثير من أهل بغداد.

أولئك هم القوم الذين امتحنهم المأمون في العراق والشام على وجه الخصوص. ولن تكتمل صورة المحنة إن نحن أغفلنا عالمين جليلين آخرين كانت محنتهما في خلافة المعتصم هما عليّ بن عبد الله بن المدينيّ في العراق، ونُعيم بن حماد الخزاعيّ المروزيّ في مصر.

أما عليّ بن عبد الله بن المدينيّ (١٦١ ـ ٢٣٤هـ) فقد كان «أحد أئمة الحديث في عصره والمقدّم على حفّاظ وقته». كان بصريّ الدار، سمع أباه ـ وكان محدثاً مشهوراً ـ وحمّاد بن زيد وهشيم بن بشير وسفيان بن عيينة وعبد الأعلى بن عبد الأعلى، وابن علية وغيرهم. وقدم بغداد وحدث بها وروى عنه يحيى بن معين وأحمد بن حنبل وابنه صالح وابن عمه حنبل بن إسحاق وأبو حاتم الرازي وسفيان بن عيينة وغيرهم. «كان عليّ علماً في الناس في معرفة الحديث والعلل»، وكان أحمد بن حنبل لا يسميه، إنّما يكنيه تبجيلاً له. وسماه سفيان بن عيينة ـ وهو أحد كبار أصحاب الحديث ـ «حيّة الوادي». وكان يطلب مجلسه، فإذا قام عليّ من المجلس قال سفيان: «إذا قامت الخيل لم يجلس مع الرجّالة». وقال أبو عبيد القاسم بن سلام: «انتهى العلم إلى أربعة: أبو بكر بن أبي شيبة أسردهم له، وأحمد ابن حنبل أفقههم فيه، وعليّ بن المديني أعلمهم؛ ويحيى بن معين أكتبهم له». وقد مرّ خبر حديث الرؤية وما جرى بين أحمد بن أبي دؤاد وأحمد ابن حنبل في أمر راويه قيس بن أبي حازم، مما نزّه الخطيب عنه علي بن المديني. ولم يقوَ عليّ بن المديني على المحنة فأجاب، فطرحت في داره رقعة فيها شعر حملها إلى أحمد بن أبي دؤاد وناوله إياها وفيها:

يا ابن المديني الذي شُرِعت له	دنيا فجاد بدينه لينالها
ماذا دعاك إلى اعتقاد مقالة	قد كان عندك كافراً من قالها
أمرٌ بدا لك رشدُه فقبلتَه	أم زهرة الدنيا أردتَ نوالها

(١٥٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٢٣٦.

فلقد عهدتكَ، - لا أبا لك - مرة صعب المقادة للتي تدعى لها

إن الحريب لمن يصاب بدينه لا من يرزئ ناقة وفصالها

فقال له أحمد: «هذا بعض شِراد هذا الوثني - يعني ابن الزيات - وقد هجا خيار الناس، وما هدم الهجاء حقاً، ولا بنى باطلاً، وقد قمت وقمنا من حق الله بما يصغّر قدر الدنيا عند كثير ثوابِه»، ثم دعا له بخمسة آلاف درهم يصرفها في نفقاته وصدقاته[١٥٣].

وقد اتهم عليّ بممالأة أحمد بن أبي دؤاد ليرضى عنه. وحين ذكّره بعضهم بإجابته في المحنة بعد أن كان يقول بتكفير فاعلها قال له: «ما في قلبي مما قلت وأجبت إليه شيء، ولكني خفت أن أقتل، قال: وتعلم ضعفي، لو أني ضربت سوطاً واحداً لمّت». وقال ابن عمّار: «ما أجاب إلى ما أجاب ديانة، إلا خوفاً». وكان قد قال لأحد الذين جاؤوا يودعونه: «بلّغ أصحابنا عني أن القوم كفار ضلّال، ولم أجد بداً من متابعتهم، لأني جلست في بيت مظلم ثمانية أشهر، وفي رجلي قيد ثمانية أمنان، حتى خفت على بصري، فإن قالوا: يأخذ منهم، فقد سُبقت إلى ذلك، فقد أخذ من هو خير مني»[١٥٤]. وقال يحيى بن معين لمن جعله مرتدّاً: «ما هو بمرتدّ، هو على إسلامه، رجل خاف!». ويطبق كثيرون على أنه قبل أن يموت سُمع يقول: «من زعم أن القرآن مخلوق فهو كافر، ومن زعم أن الله لا يرى فهو كافر، ومن زعم أن الله لا يكلم موسى على الحقيقة فهو كافر»[١٥٥].

وأما عالم مصر في المحنة أيام المعتصم، نُعيم بن حماد الخزاعي (ت. ٢٢٨هـ) فقد مر أنه كان من أهل مرو، وأنه طلب الحديث طلباً كثيراً بالعراق والحجاز، ثم نزل مصر فلم يزل بها حتى أُشخص منها في خلافة أبي إسحاق بن هارون، سنة ٢٢٣هـ، فسئل عن القرآن فأبى أن يجيب فيه بشيء مما أرادوه عليه، فحبس بسامرا، فلم يزل محبوساً بها حتى مات في السجن سنة ٢٢٨هـ[١٥٦].

---

(١٥٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ١١، ص ٤٥٨ - ٤٧٠.

(١٥٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٤٧١.

(١٥٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٤٧٢.

(١٥٦) ابن سعد، طبقات الكبرى، ج ٧، ص ٥١٩.

سمع نُعيم بن حماد المروزي كبار المحدثين من أمثال إبراهيم بن سعد وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك ويحيى بن معين ومحمد بن إسماعيل البخاري وأبي إسماعيل الترمذي وهشيم وأبي بكر بن عياش وغيرهم، حتى أصبح «إماماً في السنّة». وروى عنه البخاري وأبو داود والترمذي وابن ماجه وخلق «آخرهم موتاً شابٌ كاتب كان معه في السجن اتفاقاً وهو حمزة بن عيسى البغدادي»[157]. ويبدو أن نعيم كان جهمياً ثم ارتد على الجهمية حين تبيّن في مادة الحديث تعطيلهم. كما إنه لم يرض عن «أصحاب الرأي»، إذ «وضع كتاباً في الرد على أبي حنيفة وناقض محمد بن الحسن ووضع ثلاثة عشر كتاباً في الرد على الجهمية»[158]. ولصلابته في أهل الرأي أصبح متهماً في ما يقول، حتى ليقال إنه وضع في «الرأي» حديثاً عن عيسى بن يونس عن حريز بن عثمان، وإنه كان «يضع الحديث في تقوية السنّة»[159]. والظاهر أن في «قوة روايته» نزاعاً، وأنه كان «ضعيفاً»، «لا تركن النفس إلى رواياته». ومع ذلك فقد اعتبره بعضهم من «الثقات». وعلل يحيى بن معين تحديث «ثقة» مثله بالباطل، بالقول: شُبِّه له! فلم ينسبه إلى الكذب وإنما إلى «الوهم»[160]. لكنه حين سئل عنه ـ وقد كان رفيقه بالبصرة ـ قال: «ليس في الحديث بشيء ولكنه صاحب سنّة»[161]. وأنكروا ما أورد من عجائب ومناكير في **كتاب الفتن** وفي بعض ما حدّث به، لكنهم أكدوا أنه كان «أحد من يتصلب في السنّة»[162]. والحقيقة أنه كان بالفعل كذلك حتى النهاية، إذ إنه أوصى، وقد ألقي به في السجن ومات فيه، «أن يدفن في قيوده، وقال: إني مخاصم!»[163]. ومن المؤكد أن رأس الأسباب في تشدّد الخليفة العباسيّ المعتصم في امتحانه راجع إلى ما كان يحدّث به من أحاديث مناهضة للخلافة العباسية. وهذه الأحاديث نادرة في كتب السير

---

(١٥٧) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١، ص ٥٩٦.

(١٥٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩٩.

(١٥٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٠٩.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٦٠٠ ـ ٦٠١، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١٣، ص ٣١١.

(١٦١) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١٢.

(١٦٢) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٣١٣، والذهبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦١٠.

(١٦٣) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٣١٣.

والتراجم التي بين أيدينا إذ لا نكاد نجد إلا الحديث الذي يورده صاحب **تاريخ الموصل** برواية مرفوعة إلى محمد بن الحنفية تقول: «يملك بنو العباس ثم يتشعب أمرهم في سنة خمس وتسعين ومائة، فإن لم تجدوا إلا جحر عقرب فادخلوا فيه، فإنه يكون شر طويل»(١٦٤). لكن **كتاب الفتن** ـ الذي صنفه نعيم بن حماد نفسه ـ حافل بهذه الأحاديث. ففي الباب الذي وضعه (في خروج بني العباس)، أصحاب «الرايات السود»، يجعل نُعيم من أبي مسلم الخراساني، لكعَ بنَ لكع الذي أخبر حديثاً نبويّاً أنه «يغلب على الدنيا»، ثم يروي حديثاً يكفي التحديث به وحده عند الخليفة العباسي، لأن يُحمل نعيم من مصر إلى بغداد ليلقى المصير الذي لقيه، يقول: «حدثنا رجل عن داود بن عبد الجبار الكوفي عن سلمة بن مجنون قال: سمعت أبا هريرة (ﷺ) يقول: كنت في بيت ابن عباس فقال: أغلقوا الباب، ثم قال: هاهنا من غيرنا أحد؟ قالوا: لا ـ وكنت في ناحية من القوم ـ فقال ابن عباس: إذا رأيتم الرايات السود تجيء من قبل المشرق فأكرموا الفرس فإن دولتنا فيهم، قال أبو هريرة: فقلت لابن عباس: أفلا أحدثك ما سمعت من رسول الله (ﷺ)؟ قال: وإنك لهاهنا؟ قلت: نعم، فقال: حدّث، فقلت: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: «إذا خرجت الرايات السود فإن أولها فتنة، وأوسطها ضلالة وآخرها كفر»(١٦٥). وينقل أيضاً عن عبد الله ابن مروان عن أبيه... «عن ثوبان (ﷺ) عن النبي (ﷺ) أنه قال: ما لي ولبني العباس: شيّعوا أمتي وسفكوا دماءهم وألبسوهم ثياب السود، ألبسهم الله ثياب النار»(١٦٦). وفي حديث آخر «.. عن محمد بن علي قال: قال رسول الله (ﷺ): «ويل لأمتي من الشيعتين: شيعة بني أمية وشيعة بني العباس وراية الضلالة»(١٦٧). وفي حديث حذيفة بن اليمان يقول: «يخرج رجل من أهل المشرق يدعو إلى آل محمد وهو أبعد الناس منهم ينصب علامات سود [أ] أولها نصر وآخرها كفر تتبعه خشارة العرب وسفلة الموالي والعبيد الأباق ومُرّاق الآفاق، سيماهم السواد ودينهم الشرك

---

(١٦٤) الأزدي، تاريخ الموصل، ص ٣٢٤.

(١٦٥) أبو عبد الله نعيم بن حماد المروزي، كتاب الفتن (مخطوط)، ج ٣، ق ٥٢/ب.

(١٦٦) المصدر نفسه، ج ٣، ق ٥٣/ب.

(١٦٧) المصدر نفسه، ج ٣، ق ٥٣/ب.

وأكثرهم الجدع، قلت وما الجدع؟ قال: القُلف»[١٦٨]. وكذلك يعقد نعيم باباً في (أول علامة تكون في انقطاع مدة بني العباس) تؤكد الأقوال فيه أن «هلاكهم إذا اختلفوا بينهم»، وأول علامة تكون من انقطاع ملكهم «اختلاف بينهم»، مشيراً بذلك إلى صراع الأمين والمأمون. وفيه حديث عن ابن عباس يعرّض صراحة بالخليفة «السابع من بني العباس» الذي «يدعو الناس إلى الكفر فلا يجيبونه»[١٦٩]. ويتنبأ حديث يرويه ابن عباس نفسه عن رسول الله (ﷺ) أنه قال: «إذا مات الخامس من أهل بيتي فالهرج الهرج بموت السابع، ثم كذلك حتى يقوم المهدي» ـ والخامس عند بعضهم هارون الرشيد، وفي رأي نعيم بن حماد نفسه أن هارون هو السابع[١٧٠] ـ وينسب إلى شفي الأصبحي القول: «يلي خمسة من ولد العباس كلهم جبابرة، ويل للأرض مِنهم!»[١٧١]، ثم يؤكد، في ما يبدو إشارة صريحة إلى خروج الملك من أيدي العرب وبداية النفوذ التركي في دولة المعتصم، أن «أول علامة من علامات انقطاع ملكهم في خروج الترك بعد اختلافهم»[١٧٢]. وفي هذا كله، وفي غيره مما ذكره في كتاب **الفتن** ولم نأت عليه، من «التقابل» بين نعيم وبين بني العباس ما يجعل هؤلاء يشتدون عليه في «الامتحان» حتى يموت في حبسه، ويشتد هو أيضاً عليهم فيموت «مخاصماً». أما نصرتُه لـ «أعلام أصحاب الحديث» من أمثال أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه (١٦١ ـ ٢٣٦هـ) ويحيى بن معين، وطعنه في دين من يتكلم فيهم[١٧٣] فكان من شأنهما تعزيز أمر انتسابه إلى تيار أصحاب الحديث والسنة، ومُضيّ خلفاء المأمون في تضييق الخناق عليه والتنكيل به حتى الموت.

والذي يتعين علينا الآن ـ وقد تمّ لنا النظر في عقول هؤلاء الرجال الذين امتحنتهم الخلافة للدواعي التي صُرح بها أو لم يصرح بها ـ أن «نتنزه» قليلاً، وفقاً لتعبير الخليفة المأمون نفسه، في عقل هذا الرجل

---

(١٦٨) المصدر نفسه، ج ٣، ق ٥٥/ب.
(١٦٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٦/ب.
(١٧٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٧/أ.
(١٧١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٧/ب.
(١٧٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٧/ب، وما بعدها.
(١٧٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ٦، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

الذي اصطنع المحنة وأثارها على نحو لم يعرف له مثيل في تاريخ الإسلام العقيدي كله. إذ لن يستقيم تحليل المسألة إن نحن عرفنا الممتحَنين ولم نعرف الممتحِن. والذي يهمنا هو الممتحِن الرئيس الأول، ذاك الذي نظر وقدّر وجزم أن المحنة خطوة ينبغي الإقدام عليها وأن المسألة تستحق عناء الاصطناع وأن الامتحان عملية لها ما يسوّغها تمام التسويغ. أما الممتحَنون الذين جاؤوا من بعد فلم يكونوا فاعلين حقيقيين في العملية بقدر ما كانوا «قطعاً» في الآلة الكبيرة التي انطلقت حركتها مع الصانع الأول: المأمون.

أطبقت جمهرة المؤرخين على أن عبد الله المأمون بن هارون الرشيد (١٧٠ ـ ٢١٨هـ) كان «أفضل رجال بني العباس حزماً وعزماً وحلماً وعلماً ورأياً ودهاء وهيبة وشجاعة وسؤدداً وسماحة». وأكثروا من ذكر أخباره ومحاسن سيرته، على الرغم من «ما أتاه من محنة الناس في القول بخلق القرآن»، وهي المحنة التي رأت فيها جمهرة أهل السنّة شراً ووبيلاً على الإسلام ومصيبة فادحة للمسلمين. قرأ العلم في صغره وسمع من هشيم وعبّاد بن العوام ويوسف بن عطية وأبي معاوية الضرير وإسماعيل ابن علية وحجّاج الأعور وطبقتهم، وأدّبه اليزيدي. وبرع في الفقه والعربية وأيام الناس. ولما كبر عني بعلوم الأوائل ومهر في الفلسفة «فنفقت سوق العلم في زمانه وقامت دولة الحكمة في عصره»[(١٧٤)].

وحياة المأمون ملحمة من الملاحم. مبدؤها الصراع على المُلك الذي كان بينه وبين أخيه محمد الأمين. وقد تفجّر هذا الصراع حين أقدم المأمون وهو بخراسان على خلع الأمين والدعوة إلى نفسه في عام ١٩٥هـ. ونجح طاهر بن الحسين ذو اليمينين، في قتل الأمين وحمل رأسه إلى أخيه بخراسان، فبايعه الناس بالخلافة، وتم ذلك في سنة ١٩٨هـ.

وتلت سنوات «الملك العقيم الذي لا رحم له»، السنوات «الطالبية». ففي سنة ١٩٩هـ خرج محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (ابن طباطبا) بالكوفة، وكان

---

(١٧٤) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، نشره وذيله بالحواشي وأردفه بالروايات لويس شيخو اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٩١٢)، ص ٤٨.

القيّم بأمره (أبو السرايا) السرّي بن منصور. ووثب بالمدينة محمد بن سليمان بن داود بن الحسن بن الحسن بن عليّ، وبالبصرة علي بن محمد بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وزيد بن موسى ابن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي، فغلبا على البصرة. وظهر باليمن في السنة نفسها إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي. وفي السنة نفسها قوي أمر نصر بن شبث العقيلي بالجزيرة وحارب بن العباس «محاماة عن العرب لأن بني العباس يقدّمون عليهم العجم»[١٧٥]. وفي سنة ٢٠٠هـ ظهر بمكة ونواحي الحجاز محمد بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي، ودعا إلى نفسه. وبالمدينة ظهر أيضاً الحسين بن الحسن بن علي بن الحسين بن علي المعروف بابن الأفطس، قيل إنه دعا أولاً لابن طباطبا، ثم لما مات ابن طباطبا (سنة ١٩٩هـ) دعا إلى نفسه وإلى القول بإمامته، ودخل مكة وجرد البيت من كسوته إلا القباطي البيض منه. وأما نصر بن سيار بن شبث العقيلي فخرج مناصراً للأمين وقد كان له في عنقه بيعة.

كان المأمون إبان هذه الثورات جميعاً في مرو بخراسان، منها يوجه قواده وجيوشه لحرب هذا الثائر وإخماد تلك الفتنة. وقد أدرك أن هؤلاء الثوار جميعاً قد رأوا أن الفرصة مناسبة للخروج وتحقيق مطالبهم، وأن المهمة التي كانت تنتظره هي على وجه التحديد تعزيز قواعد ملكه. وكان المأمون رجل «التدابير السياسية» ذات الأثر الزمني الفاعل المباشر. ولم يكن رجلاً نظرياً خالصاً كما يمكن أن يخيّل إلى كثيرين، فقد أثر عنه أنه كان يقول: «نحن إلى أن نوعظ بالأعمال أحوج منا أن نوعظ بالأقوال»[١٧٦]. وبهذه الروح أقدم في عام ٢٠٠هـ على عمل فذ عجيب أثار الأوهام واللغط والأسئلة التي لا عدّ لها، عمل رأت فيه جمهرة الدارسين «تشيعاً» صريحاً أو ميولاً «علوية» لا سبيل إلى الشك فيها. فقد بعث المأمون برجاء بن أبي الضحاك وياسر الخادم إلى أبي الحسن عليّ ابن موسى الرضا، فأشخِص إليه وهو بمدينة مرو، وأكرمه المأمون

---

(١٧٥) الأزدي، تاريخ الموصل، ص ٣٤٤.

(١٧٦) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، ٢ ج (القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٩.

أحسن إكرام، وأنزله أحسن إنزال. وفي سنة ٢٠١هـ عهد إليه بالخلافة من بعده وأخذ له البيعة بمرو من الخاص والعام، وأمر بإزالة السواد من اللباس والأعلام وأظهر بدلاً من ذلك الخضرة في اللباس والأعلام، وأمر كذلك أن يحج بالناس إبراهيم بن موسى بن جعفر أخو الرضا. وخطب الرضا لما بويع واجتمع إليه الناس يهنئونه فكان خطابه «رسالة إلى العلويين» أعلن فيها «أن أمير المؤمنين عضده الله بالسداد ووفقه للرشاد، عرف من حقنا ما جهله غيره، فوصل أرحاماً قطعت، وآمن أنفساً فزعت، بل أحياها وقد تلفت (. . .) وإنه جعل إلي عهده، والأمرة الكبرى إن بقيت بعده. فمن حلّ عقدة أمر الله تعالى بشدها، وفصم عروة أحب الله إيثاقها، فقد أباح حريمه، وأحل حرمه، إذ كان بذلك زارياً على الإمام، منتهكاً حرمة الإسلام. .»[١٧٧]. أما بنو العباس في العراق فقد استعظموا الأمر ورأوا أن فيه خروجاً للملك عنهم، فاجتمعوا بمدينة السلام هم ومواليهم وشيعتهم وأرادوا منصور بن المهدي على الخلافة فضعف عن الأمر وأبى، فبايعوا إبراهيم بن المهدي ـ وقد خلعوا المأمون ـ ولقبوه المبارك وكان ذلك في سنة ٢٠٢هـ. ثم توجه المأمون إلى العراق ـ وقد قهر الثائرين وأخمد الفتن، وهدّأ العلويين، فَعَلَت رايته وقوي أمره ـ وبصحبته علي بن موسى الرضا. وفي الطريق يقبض عليّ الرضا في صفر من سنة ٢٠٣هـ «وقيل إنه كان مسموماً»[١٧٨] ـ ، فيصلي المأمون عليه، ويتابع طريقه إلى بغداد، وما إن يقترب منها حتى يختفي إبراهيم بن المهدي. ودخل المأمون مدينة السلام سنة ٢٠٤هـ، ولباسه الخضرة. ولم يلبث قليلاً حتى قدم طاهر بن الحسين من الرقّة إليه ببغداد فترك الخضرة وعاد إلى السواد، بعد ثمانية أيام فقط من دخوله بغداد. ولم يكن ذلك يعني إلا هدأة الخطر الطالبي وابتعاده، وانقطاع مادة الفتن وانتهاء الخلافة إلى المأمون ببغداد. ولم يعكر صفو هذه السنة، سنة ٢٠٤هـ، سوى خروج بابك الخرّمي ببلاد البذّين من أرض أذربيجان والران والبيلقان، وهو

---

(١٧٧) محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، بحار الأنوار (طهران: المطبعة الإسلامية، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)، مج ١٢، ج ٤٩، ص ١٤١.

(١٧٨) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٣٢٤.

خروج رافقه القحط ببلاد المشرق والوباء بخراسان وغيرها. لكن لم يكن ينتظر بابك إلا القتل والصلب(١٧٩). ثم انقشع القحط والوباء.

---

(١٧٩) انظر تفصيل هذه الوقائع جميعاً في: المصدر نفسه، ج ٤، وص ٣٢٢ وما بعدها، الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٨، أحداث السنوات ١٩٧ ـ ٢٠٤هـ. وحول البيعة لعليّ بن موسى الرضا، من الجانب الشيعي، انظر: محمد بن محمد بن النعمان الشيخ المفيد، **الإرشاد في أسماء أئمة الهدى** (قم: مكتبة بصيرتي، [د. ت.])، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٨؛ أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ٥٦١ ـ ٥٦٣، والمجلسي، المصدر نفسه، مج ١٢، ج ٤٩، ص ١٢٨ ـ ١٥٦. وفيه أن المأمون قال للرضا: «فبالله أقسم لئن قبلت ولاية العهد وإلا أجبرتك على ذلك، فإن فعلت، وإلا ضربت عنقك. فقال الرضا (عليه السلام): قد نهاني الله عز وجل أن ألقي بيدي إلى التهلكة، فإن كان الأمر على هذا فافعل ما بدا لك، وأنا أقبل على ذلك أن لا أولي أحداً ولا أعزل أحداً ولا أنقض رسماً ولا سنّة، وأكون في الأمر من بعيد مشيراً. فرضي منه بذلك، وجعله وليّ عهده (مج ١٢، ج ٤٩، ص ١٣٠). وكان عليّ بن موسى الرضا يقول: «اللهم إنك قد نهيتني عن الإلقاء بيدي إلى التهلكة. وقد أشرفت من قبل عبد الله المأمون على القتل متى لا أقبل ولاية عهده، وقد أكرهت واضطررت كما اضطر يوسف ودانيال (عليهما السلام) إذ قبل كل واحد منهما الولاية من طاغية زمانه..» (مج ١٢، ج ٤٩، ص ١٣١). ثم ما لبث المأمون بعد أن أخذ له البيعة أن حقد عليه لفضله وعلمه وحسن تدبيره «حتى ضاق صدره منه فغدر به فقتله بالسم» (مج ١٢، ج ٤٩، ص ١٣٢). وعند القاضي النعمان بن محمد (ت. ٣٦٣هـ) أن «اللعين المتسمّي بالمأمون» دبّر حيلة وكاد مكيدة فأظهر التشيع والولاية والتبرّي من مذهب آبائه وتظاهر بتسليم الأمر إلى عليّ الرضا ثم دسّ إليه السم فقتله وادعى وصيته بهتاناً. انظر: القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي، **كتاب المجالس والمسايرات**، ص ٤٠٣.

وفي مسألة تولية المأمون لعليّ الرضا العهد من بعده اختلاف في التفسير ونظريات:

التفسير الأول: مذهبي عاطفي، ومرد التولية فيه إلى أنّ المأمون كان ذا هوى يعطفه على آل البيت؛ بل وأكثر من ذلك أنه كان شيعيّ المذهب والعقيدة.

التفسير الثاني: واقعي أو موضوعي، وهو أن المأمون ـ وقد نظر من حوله في رجال بني العباس بحثاً عمن يصلح فلم يجد أحداً ـ وجد في عليّ الرضا ضالته المنشودة.

التفسير الثالث: إن ذلك كان إنفاذاً لـ «نذر» أو «عهد وثيق» كان المأمون قد عاهد الله عليه أنه إن أفضت الأمور إليه وظفر بالمخلوع (محمد الأمين) وكفاه الله عاديتها الغليظة، أن يضع الأمر في موضعه الذي وضعه الله عزّ وجلّ فيه (المجلسي، مج ١٢، ج ٤٩، ص ١٣٧).

التفسير الرابع: أن المأمون كان يرى، بتأثير من المعتزلة الزيدية خاصة، عدالة القضية الشيعية، فسعى إلى إرضاء العناصر الشيعية وإلى الوصول إلى تركيب شامل متوازن للقوى الماثلة في دار الخلافة في عصره (دومينيك سورديل)، وأن «اعتزال المأمون كان حلاً وسطاً بين الدولة العباسية وبين الشيعية» (برنارد لويس).

التفسير الخامس: ما تدل عليه رواية القفطي في معرض حديثه عن منجّم المأمون عبد الله بن سهل بن نوبخت، وقد كان «كبير القدر في صناعته يعلم المأمون قدره في ذلك، وكان لا يقدم إلا عالماً مشهوداً له بعد الاختيار. وكان المأمون قد رأى آل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب مُتَخَشّين مُتَخَفّين من خوف المنصور ومن جاء بعده من بني العباس، ورأى أن العوام قد خفيت عنهم أمورهم بالاختفاء فظنّوا بهم ما يظنونه بالأنبياء ويتفوهون في صفتهم ما يخرجهم عن الشريعة إلى التغالي فأراد معاقبة =

ثم لا يكاد يذكر المؤرخون من أيام المأمون إلا السنة التي تزوج فيها ببوران بنت الحسن بن سهل (٢١٠هـ) والسنة التي أمر فيها بلعن معاوية (٢١١هـ)، والسنة التي أظهر فيها القول بخلق القرآن وتفضيل عليّ على أبي بكر وعمر (٢١٢هـ) وما كاد يثير ذلك من الفتنة. فإذا ما أدركنا سنة ٢١٥هـ رأينا أن المأمون يبدأ فصلاً جديداً من ملحمته: غزو الروم (٢١٥ ـ ٢١٨هـ) وتعزيز سلطته إبان ذاك بزيارة دمشق ومصر وبتصعيد حملاته على الحصون الرومية ومرابطته في الثغور، ثم إعلان الامتحان

= العامة على هذا الفعل، ثم فكر أنه إذا فعل هذا بالعوام زادهم إغراء بهم، فنظر في هذا الأمر نظراً دقيقاً وقال: لو ظهروا للناس ورأوا فسق الفاسق منهم وظلم الظالم لسقطوا من أعينهم ولانقلب شكرهم لهم ذماً. ثم قال: إذا أمرناهم بالظهور خافوا واستتروا وظنوا بنا سوءاً، وإنما الرأي أن نقدّم أحدهم ويظهر لهم إماماً، فإذا رأوا هذا أنسوا وأظهروا ما عندهم من الحركات الموجودة في الآدميين فيتحقق للعوام حالهم وما هم عليه مما خفي بالاختفاء، فإذا تحقق ذلك أزلْتُ من أقَمْته ورددت الأمر إلى حالته الأولى. وقوي هذا الرأي عنده وكتم باطنه عن خواصه وأظهر الفضل بن سهل أنه يريد أن يقيم إماماً من آل أمير المؤمنين علي صلوات الله عليه وفكر وهو فيمن يصلح فوقع إجماعهما على عليّ الرضا، فأخذ الفضل بن سهل في تقرير ذلك وترتيبه وهو لا يعلم باطن الأمر وأخذ في اختيار الوقت لبيعة الرضا فاختار طالع السرطان وفيه المشتري. قال عبد الله بن سهل بن نوبخت هذا، أردت أن أعلم نية المأمون في هذه البيعة، إن كان باطنه كظاهره أم لا، لأن الأمر عظيم، فأنفذت إليه قبل العقد رقعة مع ثقة من خدمه، وكان يجيء في مهم أمره، وقلت له إن هذه البيعة في الوقت الذي اختاره ذو الرئاستين (الفضل ابن سهل) لا تتم بل تنقض لأن المشتري وإن كان في الطالع في بيت شرفه فإن السرطان برج منقلب وفي الرابع، وهو بيت العاقبة المريخ وهو نحس، وقد أغفل ذو الرئاستين هذا. فكتب إليّ قد وقفت على ذلك، أحسن الله جزاءك، فاحذر كل الحذر أن تنبه ذا الرئاستين على هذا فإنه إن زال عن رأيه علمت أنك أنت المنبه له. فهم ذو الرئاستين بذلك، فما زلت أصوب رأيه الأول خوفاً من اتهام المأمون لي، وما أغفلت أمري حتى مضى أمر البيعة فسلمت من المأمون». انظر: أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، [تحقيق] يوليوس ليبرت (ليزيغ: ديتريخ، ١٩٠٣)، ص ٢٢١.

التفسير الأخير: يلحق بالتفسير السابق، ومؤداه أن تولية العهد لعلي الرضا كانت تدبيراً سياسياً عارضاً، أي تكتيكاً، القصد منه تحييد الشيعة وشل معارضتهم وحركاتهم الثائرة في مطالع خلافة المأمون. وإلى هذا التفسير أذهب. ثم أقول إن ما نطق به «ولي العهد»: في خطبة التولية صريح في الدلالة على ما كان المأمون ينشده من انضمام علي الرضا إلى جانبه. ومع تقديري الكامل لأهمية ما ورد في حكاية منجّم المأمون وبخاصة ما يتصل بالصراع على «العامة»، إلا أنني أعتقد أن التفسير الأخير هذا هو الأصوب. وأما المناظرة التي يوردها ابن عبد ربه بين المأمون وبين علي الرضا في الخلافة ـ وفيها يدفع المأمون حجة علي الرضا في إمامة عليّ بن أبي طالب بدعوى القرابة ـ فالأرجح، أنها غير تاريخية، فضلاً عن أنه يصعب التوفيق بين موقف المأمون فيها بين مشروع تحويله الخلافة إلى العلويين. أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، شرحه ورتّب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٣)، ج ٢، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

بالقول بخلق القرآن في سنة ٢١٨هـ من طرسوس، وهو في قلب الصراع مع الروم. وفي حومة الصراع: الصراع مع الكفار في الخارج، والصراع مع «الكفار» في الداخل، قُبض المأمون ووافته المنية.

إلى أي مدى تمكّننا معطيات التاريخ ووثائقه من «بناء» صورة لفكر المأمون وعقيدته؟ وهل تُيسِّر لنا هذه الروايات والحكايات والحوادث التي ترتبط به ـ وهي كثيرة ـ من تبيّن القسمات العميقة لروحه ولعقله؟ لا شك في أن المدى محدود. وأقوال القدماء في ذلك لا تسعفنا إلا قليلاً. ودعوى القول إنه كان أفضل الرجال حزماً وعلماً وحلماً. . . تدخل في باب الأدب والأخلاق العامة ولا تعني الشيء الكثير. وكذلك فإنّ الزعم أنه في الطب جالينوس في معرفته، وفي التنجيم هرمس في حسابه، وفي الفقه علي بن أبي طالب في علمه، وفي السخاء حاتم في جوده، وفي الصدق أبو ذر في صدق لهجته، وفي الكرم كعب بن مامة في إيثاره على نفسه، وفي الوفاء السموأل بن عاديا في وفائه(١٨٠)، كل ذلك أقرب إلى الأقوال الشعرية المموّهة، وهو لا يعني شيئاً ذا بال. إن الأخطر من ذلك كله والأهم أن نتعرف إلى البنية المركزية في شخصية المأمون وفي فعله، من حيث إن له، من وجه أول، صلة بالخليفة رجل العقيدة والتوحيد الديني، ومن وجه ثان هو ذو صلة بالملك رجل السلطة والدولة والفعل السياسي.

لقد نسب المأمون إلى عقيدتين: **الأولى** هي التشيع **والثانية** هي الاعتزال. وأراد بعض الباحثين أن يرى فيه مركباً وسيطاً بين الاثنين، أو مركباً شاملاً بين قوى الخلافة الإسلامية، وذلك على الرغم من أنه أسلم نفسه للمعتزلة والزيدية واستخدمهما لمصلحته. وينهض لتعزيز هذا المذهب أن المأمون فرض عقيدة المعتزلة في القرآن على المسلمين، من وجه، ودعا إلى تفضيل علي بن أبي طالب على غيره من الخلفاء وعهد بالخلافة من بعده إلى علويّ صريح هو علي بن موسى الرضا، من وجه ثان(١٨١).

والحقيقة أنه إذا كان علينا أن ننسب المأمون نسبة ما إلى مذهب

---

(١٨٠) البيهقي، المحاسن والمساوئ، ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

(١٨١) انظر: Dominique Sourdel, «La Politique religieuse du calife ʿAbbaside Al-Mam'oun,» *Revue des études islamiques*, vol. 30, no. 1 (1962), pp. 27-28.

كلامي محدد فإنه لن يكون أمامنا إلا «الإرجاء»، بما هو عقيدة خالصها، كما يقول أحمد بن حنبل، «الإيمان قول»[١٨٢]، والذهاب إلى أنه «لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة». إذ إن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى، والتصديق والإقرار باللسان بما أنزل، والخضوع والمحبة لله، وهو يزيد وينقص، وما سوى ذلك من الطاعة والعمل بالجوارح ليس من الإيمان، إذ لا تضر المؤمن الخالص في إيمانه معصية أو سيئة اجترحها[١٨٣]. وقد كان المعتزلة يلقبون من خالفهم في القدر «مرجئاً»[١٨٤]. وذلك على الرغم من أن جمهرة المرجئة على القول، مع غيلان بن مروان الدمشقي والمعتزلة، «بالقدر خيره وشره من العبد»[١٨٥]. أما في الإمامة فقد رأوا أنها تصلح في غير قريش، وأن «كل من قام بالكتاب والسنّة كان مستحقاً لها، وأنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة»[١٨٦]، فوافقوا بذلك أيضاً أصحاب غيلان الشامي الذين قالوا: «الإمام يصلح أن يكون من قريش ومن سائر الأجناس من العرب والعجم، وإنما الشريطة في الإمام أن يكون براً تقياً عالماً بالكتاب والسنّة عاملاً بهما، ويكون أفضل الناس عند القوم الذين يتولون عقد الإمامة، ولم يكلّف الناس أن يولّوا أفضلهم عند الله، وإنما كلّفوا أن يولوا أفضلهم عندهم في علمه وعمله. قالوا: وفرض الله على الفاضل أن يقبل الإمامة إذا قصد بها إليه، وفرض الله على الأمة أن لا يصرفوها عنه إلى غيره إذا كان أفضلهم عندهم في علمه وفي عمله». وقد خالف المرجئة من أصحاب أبي حنيفة قول الغيلانية في الإمامة من غير قريش ووقفوا عند قول أبي حنيفة: لا يكون الإمام إلا رجلاً من قريش[١٨٧].

---

(١٨٢) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١١٤.

(١٨٣) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عني بتصحيحه هلموت ريتر، النشرات الإسلامية؛ ١، ٢ ج (استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٣٠)، ج ٢، ص ١٣٢ وما بعدها، وأبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد بن فتح الله بدران (القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٩١٠)، ج ١، ص ٢٥٨ وما بعدها.

(١٨٤) الشهرستاني، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٥.

(١٨٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٧، والأشعري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٤.

(١٨٦) الشهرستاني، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٧

(١٨٧) عبد الله بن محمد الناشئ الأكبر، **مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات**، تحقيق وتقديم يوسف فان إس (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ١٩٧١)، ص ٦٢ ـ ٦٣.

أما المأمون فقد حدّث بعض من صحبه أنه سمعه يقول: «الإرجاء دين الملوك»[188]. ولا شك أن رجلاً مثله اعتاد العفو عن المسيء حتى قال، وفقاً لما أخرجه الصولي عن محمد بن القاسم: «أنا والله ألذ العفو حتى أخاف أن لا أؤجر عليه، ولو علم الناس مقدار محبتي للعفو لتقربوا إلي بالذنوب»[189]. وحدّث بمثله عليّ بن هشام إذ نقل عنه قوله: «ليس عليّ في الحكم مؤونة، ولوددت أن أهل الجرائم علموا رأيي في العفو فيذهب عنهم الخوف وتسلم قلوبهم لي»[190].. لا شك في أن رجلاً كهذا لا يمكن إلا أن يكون، في مسألة الإيمان والطاعة، على مذهب الإرجاء. لكن من السذاجة أن يذهب بنا الوهم إلى أنه كان ينسب نفسه إلى «الفرقة» التي تحمل هذا الاسم.

أما مبدأ فهمه لمعنى الإمامة أو الخلافة فيشير إليه «كتاب العهد» الذي تبنّى صراحة فكرة «انقضاء النبوة» وانتقال الأمر إلى «الخلافة» التي جعل الله بها «قوام الدين ونظام أمر المسلمين (. . .) والقيام بحق الله تعالى فيهم بالطاعة التي بها يقام فرائض الله وحدوده وشرائع الإسلام وسننه ويجاهد لها عدوه»، في نطاق «طاعتين»، طاعة الخلفاء لله فيما استحفظهم واسترعاهم من دينه وعباده، وطاعة المسلمين لخلفائهم ومعاونتهم على إقامة حق الله وعدله، وأمن السبيل وحقن الدماء وجمع الإلفة.

وليس ثمة شك في أن المأمون كان يعلم علم اليقين موقعه من الخلافة ومكمن اللبس في «شرعية» إمامته. لكنه نجح بفطنته وذكائه الثاقب أن يصوغ لها مسوغاً بارعاً يستند إلى فلسفة واقعية عملية تفصح عنها الرواية الآتية التي يوردها المسعودي:

«قال: فإنه يوماً لجالسٌ إذ دخل عليه عليّ بن صالح الحاجب فقال: «يا أمير المؤمنين رجل واقف بالباب، عليه ثياب بيض غلاظ مشمّرة يطلب الدخول للمناظرة»؛ فعلمت أنه بعض الصوفية فأردت أن أشير أن

---

(١٨٨) ابن طيفور، بغداد في تاريخ الخلافة العباسية، ص ٤٦.

(١٨٩) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٢٩٩.

(١٩٠) الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، تحقيق سامي مكي العاني (بغداد: مكتبة العاني، ١٩٧٢)، ص ٢٨٤.

لا يأذن له؛ فبدأ المأمون فقال: «ائذن له»؛ فدخل رجل عليه ثياب قد شمّرها ونعله في يده؛ فوقف على طرف البساط ثم قال: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته!» فقال المأمون: «وعليك السلام» ـ قال: «أتأذن لي في الدنوّ منك»» ـ قال: «ادنُ»؛ فدنا، ثم قال: «اجلسْ»، فجلس ثم قال: «أتأذن في كلامك؟» ـ فقال له المأمون: «تكلم بما تعلم أن لله فيه رضاً» ـ قال: «أخبرني عن هذا المجلس الذي أنت جلستَه: أباجتماع من المسلمين عليك ورضاً بك أم بالمغالبة لهم والقوة عليهم بسلطانك؟» ـ قال: «لم أجلسه باجتماع منهم ولا مغالبة لهم وإنما كان يتولى أمر المسلمين سلطان قبلي احتمله المسلمون إما على رضاً وإما على كره؛ فعقد لي ولآخر معي ولاية هذا الأمر بعده في أعناق من حضره من المسلمين، فأخذ على من حضر بيت الله الحرام من الحاجّ البيعة لي ولآخر معي، فأعطوه ذلك إما طائعين وإما كارهين؛ فمضى الذي عقد له الأمر معي على السبيل التي مضى عليها، فلما صار الأمر إلي علمتُ أني احتاج إلى اجتماع كلمة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها على الرضا بي؛ ثم نظرت فرأيت أني متى خلّيت على المسلمين أمورَهم اضطرب حبل الإسلام ومرج عهدهم وانتقضت أطرافهم وغلب على الناس الهرج والفتنة، ووقع التنازع، فتعطّلت أحكام الله عزّ وجلّ ولم يحج أحد بيته الحرام ولم يجاهد الناس في سبيله ولم يكن لهم سلطان يجمعهم ويسوسهم، وانقطعت السبل ولم يؤخذ لمظلوم من ظالم؛ فقمت بهذا الأمر حياطةً للمسلمين ومجاهداً لعدوّهم وضابطاً لسبلهم وآخذاً على أيديهم إلى أن يجتمع المسلمون على رجل تتفق كلمتهم على الرضا به فأُسَلِّم الأمر إليه وأكون كرجل من المسلمين؛ وأنت أيها الرجل رسولي إلى جماعة المسلمين: فمتى اجتمعوا على رجل ورضوا به خرجتُ إليه من هذا الأمر» ـ فقال: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، وقام»[١٩١].

ومع ذلك فإن للمأمون وجهاً آخر لم يتنبه إليه الباحثون، يمكن أن تبين عنه بعض أقواله وأفعاله وبعض الشهادات فيه.

هل كان المأمون حقاً معتزلياً في عقيدته ومذهبه؟ لقد أبانت لنا

---

(١٩١) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٣١٥ ـ ٣١٦.

مواضع سابقة من هذا البحث عن أن القول بخلق القرآن لم يكن هو ما يميز المعتزلة عند نهاية القرن الثاني ومطلع القرن الثالث، وأن المعتزلة لم يبتدعوا القول بخلق القرآن وكذلك لم ينفردوا بالقول به. فنسبة المأمون إلى الاعتزال من هذا الوجه تشبه تماماً نسبة «برغوث» إلى الاعتزال لقوله بخلق القرآن، ولم يكن برغوث من المعتزلة بطبيعة الحال. أما قرب بعض المعتزلة من المأمون فلا ينهض دليلاً على تأثيرهم في هذه المسألة عليه، وثمامة بن الأشرس مثلاً لم يكن أقرب للمأمون من يحيى بن أكثم أو غيره.

وفضلاً عن ذلك لم يأخذ المأمون بمبدأ مركزي رئيس من مبادئ المعتزلة: مبدأ العدل، إذ كان «جبرياً» ولم يكن «قدرياً» أو «عدلياً». صحيح أنه صدق قسمة ثمامة لأفعال العباد من ثلاثة أوجه: «إما كلها من الله ولا فعل لهم لم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذماً، أو تكون منهم ومن الله وجب المدح والذم لهم جميعاً، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم»[١٩٢]. لكن محمد بن إسحاق بن إبراهيم اليزيدي حدّث أنه سمع ثمامة بن الأشرس نفسه يقول: «إن المأمون عاميّ لتركه القدر»[١٩٣]. وفي **المحاسن والمساوئ** أن المأمون قال لإبراهيم بن المهدي، بعد المؤانسة وإخراج ما في قلبه عليه: «يا عم ما الذي حملك على منازعة من جرى قدر الله عز وجل له بتمام أمر هو إصلاح شأنه؟ قال: طلب صلاح حالي يا أمير المؤمنين وتوفر ما تتسع به يدي على خاصتي وعامتي..»[١٩٤]. فاستخدم بذلك الحجة نفسها التي كان يلجأ إليها الأمويون لتسويغ حكمهم، أي القول بقدر الله في ما يحدث، وتابع سلفه العباسي أبا جعفر المنصور الذي خطب ببغداد، في يوم عرفة أو في أيام منى، فقال في خطبته: «أيها الناس! إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل

(١٩٢) ابن بكار، المصدر نفسه، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦؛ أحمد بن يحيى بن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، عنيت بتحقيقه سوسنة ديفلد ـ فلزر (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦١)، ص ٦٢، وابن طيفور، **بغداد في تاريخ الخلافة العباسية**، ص ١٤١.

(١٩٣) ابن طيفور، المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٩٤) البيهقي، **المحاسن والمساوئ**، ص ٤٣٦.

بمشيئته، وأقسمه بإرادته، وأعطيه بإذنه، قد جعلني الله عليه قفلاً إذا شاء أن يفتحني لأُعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإن شاء أن يقفلني أقفلني»[١٩٥].

ومع ذلك فإن من الإسراف أن ننسب المأمون إلى أي مذهب من المذاهب السياسية ـ الاعتقادية السائدة في عصره سواء أكان ذلك المذهب هو التشيّع أم الاعتزال أم الإرجاء أم الجهمية. وإذا كانت الرواية التي سقناها تدل في نهاية التحليل على شيء فإنها تدل على واقعية المأمون الفكرية بما هو رجل دولة يسير وفقاً لما يهديه إليه عقله العملي ولما أفاده مما كان يطلع عليه أو يطلبه من مصنفات سياسية[١٩٦]، لا ينحاز إلى هذه الفرقة أو تلك ولا يميل مع هذا الهوى أو ذاك. ولعل علينا أن نسترجع في هذا المقام ركون المأمون إلى رأي يحيى بن أكثم

---

(١٩٥) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٩، ص ١٢٦.

(١٩٦) كان المأمون حريصاً على طلب كتب السياسة المدنية. ويورد ابن جلجل في معرض التعريف بيوحنا بن البطريق (توفي في حدود عام ٢١٠هـ) الترجمان مولى المأمون أمير المؤمنين، أنه «كان أميناً على الترجمة بكيء اللسان في العربية، وترجم كثيراً من كتب الأوائل. وهو ترجم كتاب أرسطاليس إلى الإسكندر المعروف بـ سر الأسرار، وهو كتاب السياسة في تدبير الرياسة. ذكر يوحنا [في مقدمة ترجمته للكتاب المذكور] إنه مشى في طلبه وقصد الهياكل في البحث عنه، حتى وصل إلى هيكل عبد الشمس الذي كان بناه هرمس الأكبر لنفسه يمجد الله تعالى فيه. قال: فظفرت فيه براهب متناسك ذي علم بارع وفهم ثاقب فتلطفت به وأعملت الحيلة عليه حتى أباح لي مصاحف الهيكل المودعة فيه، فوجدت في جملتها المطلوب الذي أمرني أمير المؤمنين بطلبه مكتوباً بالذهب، فرجعت إلى الحضرة المنصورة ظافراً بالمراد». انظر: أبو داود سليمان بن حسان بن جلجل، **طبقات الأطباء والحكماء**، بتحقيق فؤاد سيد، نصوص وترجمات؛ ١٠ (القاهرة: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٥)، ص ٦٧. وفي النص المطبوع لكتاب **سر الأسرار**. انظر: **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (بيروت: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤)، ص ٦٧ ـ ٦٩، يقول يوحنا إنه امتثل أمر أمير المؤمنين «والتزم ما حده من البحث عن كتاب السياسة في تدبير الرياسة» المعروف بـ «سر الأسرار» الذي ألفه الفيلسوف الفاضل أرسطاطاليس بن نيقوماخوس المقدوني لتلميذه الأعظم إسكندر بن فيلبس الفولوذي (. . .) قال الترجمان يوحنا بن البطريق: فلم أدع هيكلاً من الهياكل التي أودعت الفلاسفة فيها أسرارها إلا أتيته، ولا عظيماً من عظماء الرهبان الذين لطفوا بمعرفتها وظننت مطلوبي عنده إلا قصدته ـ حتى وصلت إلى الهيكل الذي كان بناه إسقلابيوس لنفسه، فظفرت به بناسك متعبّد مترهب ذي علم بارع وفهم ثاقب فتلطفت له واستنزلته وأعملت الحيلة حتى أباح لي مصاحف الهيكل المودعة فيه، فوجدت في جملتها المطلوب الذي نحوه قصدتُ وإياه ابتغيت. فصدرت إلى الحضرة المنصورة ظافراً بالمطلوب والمراد وشرعت ـ بعون الله تعالى وتأييده وسعد أمير المؤمنين وجده ـ في ترجمته، ونقلته من اللسان اليوناني إلى اللسان الرومي، ثم من اللسان الرومي إلى اللسان العربي».

في أمر لعن معاوية إذ قال له إن «الرأي أن تدع الناس على ما هم عليه ولا تظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من الفرق، فإن ذلك أصلح في السياسة وأحرى في التدبير». والذي لا شك فيه هو أن المأمون قد جرى في مجالسه التي كانت تستقبل المناظرين من «سائر أهل المقالات»[١٩٧]، على أن يبدو «فوق الجميع» وسيد الجميع، «يزين» مجلسه برواده من الرجال المتميزين ويردّهم جميعاً إلى جادة الحق والصواب والعدل حين يشتطّ هذا أو ذاك بمذهبه أو بمقالته فيجور على غيره أو يخرج عن المألوف أو المقبول في ما ينبغي أن يقال. وقد عرف عن المأمون اعتداده العظيم بقوله ورأيه ونفسه، ونقل عنه كثيرون قوله: «معاوية بعَمْره، وعبد الملك بحجّاجه، وأنا بنفسي»[١٩٨]. وكان متعلقاً بأهداب الدين شغوفاً بمناظرة غير المسلمين وبدعوة المخالفين إلى «دين الإسلام» بالذات لا إلى هذا المذهب أو ذاك من مذاهب الإسلام وفرقه. ومناظراته في هذا الشأن كثيرة. غير أن مناظرته لأحد المرتدين في مسألة «الاختلاف» الحاصل في الإسلام هي مما يستحق أن يثبت ههنا على الرغم من الإطالة، يقول ابن طيفور:

«وذكر عن ثمامة قال: ارتد رجل من أهل خراسان فأمر المأمون بحمله إلى مدينة السلام فلما أدخل عليه أقبل بوجهه إليه ثم قال له: لأن استحييك بحق واجب أحب إلي من أن أقتلك بحق، ولأن أدفع عنك بالتهمة وقد كنت مسلماً بعد أن كنت نصرانياً وكنت في الإسلام أفيح [مكاناً] وأطول أياماً فاستوحشت مما كنت به آنساً، ثم لم تلبث أن رجعت عنا نافراً فخبِّرنا عن الشيء الذي أوحشك من الشيء الذي صار آنس لك من ذلك القديم وأنسك الأول فإن وجدت عندنا دواء دائك تعالجت به إذ كان المريض يحتاج إلى مشاورة الأطباء، فإن أخطأك الشفاء، ونبا عن دائك الدواء وكنت قد أعذرت، ولم ترجع عن نفسك بلائمة فإن قتلناك بحكم الشريعة ترجع أنت في نفسك إلى الاستبصار والثقة، وتعلم أنك لم تقصر في اجتهاد، ولم تدعُ الأخذ بالحزم. فقال المرتد: أوحشني ما رأيت

(١٩٧) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٣١٤.
(١٩٨) الذهبي، العبر في خبر من غبر، ج ١، ص ٣٧٥، والكتبي، فوات الوفيات، ج ٢، ص ٢٣٦.

من كثرة الاختلاف في دينكم، قال المأمون: فإن لنا اختلافين. أحدهما: كالاختلاف في الأذان، وتكبير الجنائز والاختلاف في التشهد، وصلاة الأعياد وتكبير التشريق، ووجوه القراءات، واختلاف وجوه الفتيا وما أشبه ذلك وليس هذا باختلاف إنما هو تخيّر وتوسعة وتخفيف من المحنة. فمن أذن مثنى، وأقام فرادى، لم يؤثم، من أذن مثنى وأقام مثنى ولا يتعايرون ولا يتعايبون، أنت ترى ذلك عياناً، وتشهد عليه بياناً. والاختلاف الآخر: كنحو الاختلاف في تأويل الآية من كتابنا، وتأويل الحديث عن نبينا (ﷺ) مع إجماعنا على أصل التنزيل، واتفاقنا على عين الخبر: فإن كان الذي أوحشك هذا حتى أنكرت كتابنا، فقد ينبغي أن يكون اللفظ بجميع ما في التوراة والإنجيل متَفَقاً على تأويله كالاتفاق على تنزيله، ولا يكون بين الملّتين من اليهود والنصارى اختلاف في شيء من التأويلات، وينبغي لك ألا ترجع إلا إلى لغة لا اختلاف في ألفاظها، ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبياءه، وورثة رسله لا تحتاج إلى تفسير لفعل. ولكنا لم نر شيئاً من الدين والدنيا ودفع إلينا على الكفاية، ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة، وذهبت المسابقة والمنافسة ولم يكن تفاضل، وليس على هذا بنى الله جلّ وعزّ الدنيا. فقال المرتد: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن المسيح عبد الله ورسوله، وأن محمداً (ﷺ) صادق، وأنك أمير المؤمنين حقاً. قال: فانحرف المأمون نحو القبلة فخرّ ساجداً ثم أقبل على أصحابه فقال: وفِّروا عليه عرضه. ولا تُبرّوه في يومه ريثما يعتق إسلامه كيلا يقول عدوه إنه يسلم رغبة، ولا تنسوا نصيبكم من بره ونصرته وتأنيسه والفائدة عليه»[١٩٩].

وقد يتعين علينا في كل الأحوال ألا نغفل عن ميل المأمون إلى نزعة «الرأي» وتقريبه بعض رجال التيار مثل البشرين: بشر المريسي، وبشر بن الوليد الكندي، وإعجابه بمن لم يزيّن مجلسه بهم كأبي يوسف، من أصحاب أبي حنيفة[٢٠٠]. ومع ذلك فإنه ليس لنا ههنا أيضاً أن ننسب المأمون إلى أصحاب الرأي بالمعنى الاصطلاحي للكلمة وإنما الأحرى أن ننسبه إلى تيار الرأي بالمعنى العام، معنى الاقتداء بما يهدي

---

(١٩٩) ابن طيفور، بغداد في تاريخ الخلافة العباسية، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٢٠٠) البيهقي، المحاسن والمساوئ، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

إليه الرأي وما تنهض به «الحجة» على وجه التحديد. وقد تكرر عنه القول: «غلبة الحجة أحب إليّ من غلبة القدرة، لأن غلبة القدرة تزول بزوالها، وغلبة الحجة لا يزيلها شيء»[٢٠١]. ومن الطبيعي أن يتبادر إلى ذهننا هنا أن هذا المنحى ينبغي أن يربط بتيار (العقل) بشكل عام وبالعقلانية الاعتزالية على وجه الخصوص. لكن الحقيقة هي أن المأمون لم يكن عقلانياً بالمعنى المطلق للكلمة، أي بمعنى القول باستقلال العقل في تحصيل المعارف والأحكام، فهو في الواقع يجمع إلى ما «حَسُنَ في العقل»، ما حسن في الشرع، وما حسن عند الجمهور، أي الإجماع؛ وحلمه المشهور خير شاهد على ذلك: أورد ابن النديم في معرض «ذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد»، أي في الإسلام، أن المأمون «رأى في منامه كأن رجلاً أبيض اللون مشرباً حمرة، واسع الجبهة مقرون الحاجب أجلح الرأس أشهل العينين حسن الشمائل، جالس علي سريره، قال المأمون: كأني بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت له: من أنت؟ قال: أنا أرسطاطاليس. فسررت به وقلت: أيها الحكيم أسألك؟ قال: سل، قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل، قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع، قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور. قلت: ثم ماذا؟ قال: ثم لا ثمّ...»[٢٠٢]. أما في شأن العقل نفسه فالحقيقة أن أقرب شيء إلى فكر المأمون في هذه المسألة هو القول إنه كان يأخذ بعقلانية ذات حدين: الرأي من جهة، والتجربة العملية من جهة أخرى[٢٠٣]. ولا بد من التنبيه

---

(٢٠١) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١، ص ١٨٦.

(٢٠٢) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٢٤٣. وقد يمكن أن نتابع ههنا كارل هينرش بكر، فنستدل بهذا الحلم على استراتيجية المأمون في إقامة التحالف بين الإسلام وبين العقل اليوناني من أجل مكافحة جيوش الغنوص والعرفان الزاحفة إلى دار الإسلام. والرأي وجيه. لكنه ليس كافياً لتفسير نقل جميع وجوه التراث اليوناني إلى العربية. انظر: كارل هينرش بكر، «تراث الأوائل في الشرق والغرب،» في: عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦)، ص ١١.

(٢٠٣) لاحظ مثلاً قول المأمون مخاطباً ولده: «يا بَنيّ ارجعوا فيما أسببه عليكم من التدبير إلى آراء الحزمة المجربين فإنهم مرايا لكم يُرونكم ما لا ترون، وقد صحبوا لكم الدهر وكفوكم التجارب». انظر: عبد الرحمن سنبط الإربلي، خلاصة الذهب المسبوك، وقف على طبعه وتصحيحه مكي السيد جاسم (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٤)، ص ١٩١.

ههنا أيضاً إلى أن إلف المأمون بالمعاني والعلوم الفلسفية ـ على الرغم من أنه كان إلفاً محدوداً وليس مثلما يصوره بعض الكتاب إذ يزعمون أن المأمون «مهر في الفلسفة»(٢٠٤) ـ كان من شأنه تزويد المأمون بتربية عقلية ذات شأن وخطر. والذي يمكن تقريره بشأن المأمون هو أن عقله كان مزيجاً من تركيب يجمع إلى جانب «النقل» الشرعي المتمثل في القرآن الذي كان يحفظه كاملاً والحديث الذي كان يسنده والفقه الذي كان يعلمه، الرأي الاجتهادي والعقل العملي الاختباري. والحقيقة أن المأمون كان، بهذا التركيب، يتجاوز كلاً على حدة، وفي الآن نفسه، ولكن ليس بالقدر نفسه من العمق، أصحاب الحديث والفقهاء ومتكلمي الاعتزال والفلاسفة. فاجتمعت لديه أدوات الحكم على نحو لم تجتمع فيه لأحد من رجال الحكم في الإسلام، فاستحق هذه الكلمة النافذة التي أطلقها أبو عبادة فيه: «كان والله أحد ملوك الأرض، وكان يجب له هذا الاسم على الحقيقة»(٢٠٥). وعبارة كهذه أفصح وأدق في التعبير عن شخصية المأمون الأساسية من قول أبي معشر المنجم وأقوال كثيرة أخرى تقرب منه: «أمّاراً بالعدل [ميمون النقيبة] فقيه النفس، يعد من كبار العلماء»(٢٠٦)، أو إنه «كان أفضل رجال بني العباس حزماً وعلماً وحلماً... إلخ». وهي كذلك أسَدُّ من الشعر الذي أنشده إياه ابن أبي حفصة الشاعر فلم يتحرّك المأمون له، وحق له ذلك:

أضحى إمام الهدى المأمونُ مشتغلاً بالدين والناس في الدنيا مشاغيل

إذا ما زاد هذا الشاعر على أن جعله «عجوزاً في محرابها في يدها سبحة»، قد شغل عن الدنيا وترك أمرها «وهو المطوّق لها»(٢٠٧).

وكثيرة هي الأخبار والروايات والحكايات والأقوال التي تروى عن المأمون، مما يمكن أن ينهض شاهداً على عدله أو حلمه أو دماثة خلقه

---

(٢٠٤) الكتبي، فوات الوفيات، ج ٢، ص ٢٣٥.

(٢٠٥) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ١٠، ص ١٩٠، والسيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٣١٩.

(٢٠٦) الكتبي، فوات الوفيات، ج ٢، ص ٢٣٧، والسيوطي، المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٢٠٧) السيوطي، المصدر نفسه، ص ٣١٦.

أو رقته أو ذكائه أو جوده أو علمه أو حزمه أو عفوه... إلخ. وقد يميل بنا الظن إلى أن نرى في المأمون، صاحب الخلافة والملك، رجلاً يشكو من «العزلة» وفقد «الصحبة»، ويتوسل بشتى الوجوه للشفاء منهما. وقد أُخرج عن مخارق أنه أنشد المأمون قول أبي العتاهية:

وإني لمحتاج إلى ظلّ صاحب   يروق ويصفو إن قدرت عليه

فقال له: أعِد، فأعاد سبع مرات، فقال له: يا مخارق، خذ مني الخلافة وأعطني هذا الصاحب(٢٠٨). لكن ذلك ليس مما يعتد به كثيراً في تقرير أمر يتصل بالشخصية الأساسية لرجل كالمأمون. والأقوم أن نتوجه بالاعتبار إلى عقله العملي المتمثل في التدابير السياسية المعروفة عنه وفي المأثورات السياسية التي صرّح بها أو أقرّها. وفي اعتقادي أن علينا أن نخصّ هذه المأثورات بأهمية قصوى في أي جهد تركيبيّ ينشد التعرف إلى «العقل السياسي» عند المأمون. وإنه لمؤسف حقاً أن لا تكون هذه المأثورات غزيرة سخية ـ مثلها في ذلك مثل كل ما أُثر عن خلفاء الإسلام وملوكه الآخرين ـ لكن ما بين أيدينا يدل، مع ذلك، على وجوه أساسية من التفكير السياسي للمأمون.

ويمكن أن نستجمع هذه المأثورات في الوثائق الآتية:

١. «كتاب العهد» الذي كتبه المأمون لعليّ بن موسى الرضا.

٢. عهد طاهر بن الحسين إلى ابنه عبد الله حين وليّ ديار ربيعة.

٣. كلمات ووصايا وأقوال مشهورة للمأمون.

٤. وصيته في موته.

٥. وقد يضاف إلى هذا كلّه «رسالة الخميس»(٢٠٩) التي وجهها المأمون إلى خراسان في مبدأ صراعه مع أخيه الأمين. غير أن هذه الرسالة لا تدخل في باب «السياسة المدنية» الصادرة عن رجل الدولة

---

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(٢٠٩) انظر نصها الكامل، في: أحمد فريد رفاعي، عصر المأمون، ٣ ج (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧)، ج ٣، ص ٢٦ ـ ٣٧.

المستقل بدولته، بقدر ما تدخل في باب «سياسة الأنصار» الساعية إلى الاستيلاء على السلطة.

أما «كتاب العهد» الذي كتبه المأمون لعليّ بن موسى الرضا فتثبته المصادر السنية والشيعية على حدّ سواء. ومن المؤكد أنّ ما تردده هذه المصادر من أمر نظر المأمون فيمن حوله من بني العباس وغيرهم من أجل اختيار أفضلهم لولاية العهد، ووقوعه على عليّ بن موسى الرضا بالذات لا على أي أحد سواه لهذا الأمر، إنما مبدؤه «كتاب العهد» نفسه. وتورد بعض المصادر الشيعية أن عليّ بن عيسى ذكر أن أحد «قوّام» الإمام وصل في سنة ٦٧٠هـ من «مشهد الشريف» ومعه هذا العهد «الذي كتبه المأمون بخط يده، وبين سطوره وفي ظهره بخط الإمام عليه السلام ما هو مسطور». وهذا هو نص العهد، عند المجلسي والقلقشندي:

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب كتبه عبد الله بن هارون الرشيد أمير المؤمنين لعليّ بن موسى بن جعفر وليّ عهده. أما بعد فإن الله عزّ وجلّ اصطفى الإسلام ديناً، واصطفى له من عباده رسلاً دالّين وهادين إليه، يبشّر أولهم بآخرهم ويصدّق تاليهم ماضيهم، حتى انتهت نبوّة الله إلى محمد (ﷺ) وعلى فترة من الرسل ودروس من العلم، وانقطاع من الوحي، واقتراب من الساعة، فختم الله به النبيين وجعله شاهداً لهم ومهيمناً عليهم وأنزل عليه كتابه العزيز الذي ﴿**لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ [فصلت: ٤٢]، بما أحلّ وحرّم، ووعد وأوعد، وحذّر وأنذر، وأمر به ونهى عنه، ليكون له الحجة البالغة على خلقه و﴿**لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ [الأنفال: ٤٢].

فبلّغ عن الله رسالته، ودعا إلى سبيله بما أمره به من الحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، ثم بالجهاد أو الغلظة حتى قبضه الله إليه واختار له ما عنده (ﷺ)، فلما انقضت النبوّة وختم الله بمحمد (ﷺ) الوحي والرسالة جعل قوام الدين ونظام أمر المسلمين بالخلافة وإتمامها وعزّها والقيام بحق الله تعالى فيها بالطاعة، التي بها تقام فرائض الله وحدوده، وشرائع الإسلام وسننه ويجاهَد لها عدوّه.

فعلى خلفاء الله طاعته في ما استحفظهم واسترعاهم من دينه وعباده، وعلى المسلمين طاعة خلفائهم ومعاونتهم على إقامة حق الله وعدله وأمن السبيل وحقن الدماء وصلاح ذات البين، وجمع الألفة، وفي خلاف ذلك اضطراب حبل المسلمين واختلالهم، واختلاف ملّتهم وقهر دينهم واستعلاء عدوّهم، وتفرّق الكلمة، وخسران الدنيا والآخرة.

فحقٌّ على من استخلفه الله في أرضه، وائتمنه على خلقه، أن يجهد الله نفسه ويؤثر ما في رضى الله وطاعته، ويعتدّ لما الله واقفه عليه وسائله عنه[210]، ويحكم بالحقّ، ويعمل بالعدل فيما حمّله الله وقلّده، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول لنبيّه داود [ﷺ]: **﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾** [ص: ٢٦]، وقال الله عزّ وجلّ: **﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾** [الحجر: ٩٢ ـ ٩٣].

وبلغنا أن عمر بن الخطاب قال: لو ضاعت سخلة بشاطئ الفرات لتخوّفت أن يسألني الله عنها، وأيم الله إن المسؤول عن خاصّة نفسه الموقوف على عمله فيما بين الله وبينه، ليعرض على أمر كبير وعلى خطر عظيم فكيف بالمسؤول عن رعاية الأمة وبالله الثقة، وإليه المفزع والرغبة، في التوفيق والعصمة، والتسديد والهداية إلى ما فيه ثبوت الحجة، والفوز من الله بالرضوان والرحمة.

وأَنْظَرُ الأمة لنفسه وأنصحهم لله في دينه وعباده من خلائقه في أرضه، مَن عَمِل بطاعة الله وكتابه وسنّة نبيّه (ﷺ) في مدة أيامه وبعدها وأجهد رأيه ونظره فيمن يولّيه عهده، ويختاره لإمامة المسلمين ورعايتهم بعده، وينصّبه علماً لهم ومفزعاً في جمع أُلفتهم، ولمّ شعثهم، وحقن دمائهم، والأمن بإذن الله من فرقتهم، وفساد ذات بينهم واختلافهم، ورفع نزع الشيطان وكيده عنهم، فإن الله عزّ وجلّ جعل العهد بعد الخلافة من تمام أمر الإسلام وكماله، وعزّه وصلاح أهله، وألهم خلفاءه من توكيده لمن يختارونه له من بعدهم ما عظمت به النعمة، وشملت فيه

(٢١٠) انظر: المجلسي، بحار الأنوار.

العافية، ونقض الله بذلك مكر أهل الشقاق والعداوة والسعي في الفرقة، [والتربّص للفتنة][٢١١].

ولم يزل أمير المؤمنين منذ أفضت إليه الخلافة، فاختبر بشاعة مذاقها، وثقل محملها، وشدّة مُؤْنتها، وما يجب على من تقلّدها من ارتباط طاعة الله، ومراقبته فيما حمّله منها فأنصب بدنه، وأسهر عينه، وأطال فكره، فيما فيه عزُّ الدين، وقمع المشركين، وصلاح الأمة، ونشر العدل، وإقامة الكتاب والسنّة، ومنعه ذلك من الخفض والدّعة، ومهنوء[٢١٢] العيش، علماً بما الله سائله عنه، ومحبة أن يلقى الله مناصحاً له في دينه وعباده، ومختاراً لولاية عهده، ورعاية الأمة من بعده أفضل من يقدر عليه في دينه وورعه وعلمه وأرجاهم للقيام في أمر الله وحقه مناجياً الله بالاستخارة في ذلك ومسألته إلهامَه[٢١٣] ما فيه رضاه وطاعته في آناء ليله ونهاره مُعمِلاً في طلبه والتماسه في أهل بيته من ولد عبد الله بن العباس وعليّ بن أبي طالب فكره ونظره، مقتصراً ممن علم حاله ومذهبه منهم على علمه، وبالغاً في المسألة عمّن خفي عليه أمره جهده وطاقته، حتى استقصى أمورهم معرفةً، وابتلى أخبارهم مشاهدة، واستبرأ أحوالهم معاينة، وكشف ما عندهم مساءلة، فكانت خيرته بعد استخارته لله وإجهاده نفسه في قضاء حقه [في عباده] وبلاده في البيتين جميعاً عليّ بن موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ ابن أبي طالب لما رأى من فضله البارع، وعلمه النافع، وورعه الظاهر، وزهده الخالص، وتخلّيه من الدنيا، وتسلمه من الناس.

وقد استبان له ما لم تزل الأخبار عليه متواطئة، والألسن عليه متّفقة والكلمة فيه جامعة، ولما لم يزل يعرفه به من الفضل يافعاً وناشئاً، وحدثاً ومكتهلاً فعقد له بالعهد والخلافة من بعده، [واثقاً بخيرة الله في

---

(٢١١) انظر الرفض للفتنة، في: أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، سلسلة التراث العربي، ٣ ج (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٤)، وكتاب صبح الأعشى في صناعة الإنشا (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٣).

(٢١٢) في بحار الأنوار: «ومهنؤ العيش»، وفي مآثر الإنافة وصبح الأعشى: «مُهَنَّأ العيش». وقد آثرنا: «ومهنوء العيش»، لكن «و مُهَنَّأ العيش» ممكنة أيضاً.

(٢١٣) الهامة، في: المجلسي، بحار الأنوار.

ذلك إذ علم الله أنه فعله] إيثاراً لله وللدّين، ونظراً [للإسلام] والمسلمين، وطلباً للسلامة وثبات الحجّة، والنجاة في اليوم الذي يقوم الناس فيه لربّ العالمين(٢١٤).

ودعا أمير المؤمنين ولده وأهل بيته وخاصّته وقوّاده وخدمه فبايعوا مسارعين مسرورين عالمين بإيثار أمير المؤمنين طاعة الله على الهوى في ولده، وغيرهم ممن هو أشبك به رحماً وأقرب قرابة، وسمّاه الرضا إذا كان رضئ عند أمير المؤمنين فبايعوا معشر أهل بيت أمير المؤمنين، ومن بالمدينة المحروسة من قوّاده وجنده وعامة المسلمين [لأمير المؤمنين، و] للرّضا من بعده عليّ بن موسى، على اسم الله وبركته، وحسن قضائه لدينه وعباده، بيعة مبسوطة إليها أيديكم، منشرحة لها صدوركم، عالمين بما أراد أمير المؤمنين بها، وآثر طاعة الله، والنظر لنفسه، ولكم فيها شاكرين لله على ما ألهم أمير المؤمنين من قضاء حقه في رعايتكم، وحرصه على رشدكم وصلاحكم، راجين عائدة ذلك في جمع أُلفتكم، وحقن دمائكم، ولمِّ شعثكم، وسدِّ ثغوركم، وقوّة دينكم، ووقم عدوّكم، واستقامة أموركم، وسارعوا إلى طاعة الله وطاعة أمير المؤمنين فإنه الأمن إن سارعتم إليه، وحمدتم الله عليه وعرفتم الحظّ فيه إن شاء الله.

وكتب بيده في يوم الاثنين لسبع خلون من شهر رمضان سنة إحدى ومائتين»(٢١٥).

وكتب على ظهر العهد بخط الإمام علي بن موسى الرضا:

«بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الفعّال لما يشاء لا معقّب لحكمه، ولا رادّ لقضائه، يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، وصلى الله على نبيّه محمّد خاتم النبيين وآله الطيّبين الطاهرين.

---

(٢١٤) المجلسي، المصدر نفسه، مج ١٢، ج ٤٩، ص ١٤٨ ـ ١٥١، والقلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ج ٢، ص ٣٢٥ ـ ٣٣٢، وكتاب صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج ٩، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٦.

(٢١٥) الجامعة والحَصْرُ. انظر في: المجلسي، المصدر نفسه، والقلقشندي، كتاب صبح الأعشى في صناعة الإنشا.

أقول وأنا عليّ بن موسى بن جعفر إن أمير المؤمنين عضّده الله بالسداد ووفقه للرشاد، عرف من حقنا ما جهله غيره، فوصل أرحاماً قطعت، وآمن نفوساً فزعت، بل أحياها وقد تلفت، وأغناها إذ افتقرت، مبتغياً رضى ربّ العالمين لا يريد جزاء من غيره، وسيجزي الله الشاكرين ولا يضيع أجر المحسنين. وإنه جعل إليّ عهده، والإمرة الكبرى إن بقيتُ بعده، فمن حلّ عقدة أمر الله بشدّها وفصم عروة أحبّ الله إيثاقها فقد أباح حريمه، وأحلّ محرَّمه، إذ كان بذلك زارياً على الإمام، منتهكاً حرمة الإسلام، بذلك جرى السالف، فصبر منه على الفلتات، ولم يُعتَرَض بعدها على العزمات خوفاً على شتات الدين، واضطراب حبل المسلمين، ولقرب أمر الجاهلية، ورصد فرصة تنتهز، وبائقة تبتدر. وقد جعلت لله على نفسي إن استرعاني أمر المسلمين، وقلدني خلافته، العمل فيهم عامة وفي بني العباس بن عبد المطّلب خاصة بطاعته وطاعة رسوله (ﷺ) وأن لا أسفك دماً حراماً ولا أبيح فرجاً ولا مالاً إلا ما سفكته حدوده، وأباحته فرائضه وأن أتخيّر الكفاة جهدي وطاقتي، وجعلت بذلك على نفسي عهداً مؤكداً يسألني الله عنه فإنه عزّ وجلّ يقول: ﴿**وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً**﴾ [الإسراء: ٣٤]. وإن أحدثت أو غيّرت أو بدّلت كنت للغير مستحقاً، وللنّكال متعرّضاً وأعوذ بالله من سخطه، وإليه أرغب في التوفيق لطاعته، والحول بيني وبين معصيته في عافية [لي وللمسلمين]. والجامعة والجفر[٢١٦] يدلان على ضدّ ذلك، ﴿**وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلا بِكُمْ**﴾ [الأحقاف: ٩] ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلاّ لِلّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ**﴾ [الأنعام: ٥٧][٢١٧].

لكني امتثلت أمر أمير المؤمنين، وآثرت رضاه، والله يعصمني وإياه، وأشهدت الله على نفسي بذلك، ﴿**وكفى باللهِ شهيداً**﴾ [الفتح: ٢٨].

وكتبت بخطّي بحضرة أمير المؤمنين أطال الله بقاءه، والفضل بن سهل وسهل بن الفضل، ويحيى بن أكثم [وعبد الله بن طاهر، وثمامة

---

(٢١٦) «وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن الحكم إلا لله يقضي بالحق وهو خير الفاصلين».
انظر: المجلسي، المصدر نفسه.

(٢١٧) المصدر نفسه.

ابن الأشرس]، وبشر بن المعتمر، وحمّاد بن النعمان في شهر رمضان سنة إحدى ومائتين»[٢١٨].

وليست وصية طاهر بن الحسين إلى ابنه عبد الله حين ولي عبد الله ديار ربيعة من قبل المأمون في سنة ٢٠٦هـ، خطاباً للمأمون نفسه. بيد أنّ من الثابت أن المأمون قد تبنّى هذا «العهد» السياسي جملة وتفصيلاً واعتبره وثيقة رسمية وإعلاناً للولاة على الأمصار والأقاليم. وقد ذكر «أن طاهراً لما عهد إلى ابنه هذا العهد تنازعه الناس وكتبوه، وتدارسوه وشاع أمره، حتى بلغ المأمون فدعا به وقرئ عليه فقال: ما بقّى أبو الطيب شيئاً من أمر الدين والدنيا والتدبير والرأي والسياسة وإصلاح الملك والرعية وحفظ البيضة وطاعة الخلفاء وتقويم الخلافة إلا وقد أحكمه وأوصى به وتقدم. وأمر أن يكتب بذلك إلى جميع العمال في نواحي الأعمال»[٢١٩]. وقد كان طاهر بن الحسين ذو اليمينين، هو الذي ندبه المأمون لمحاربة أخيه محمد الأمين فظفر به وقتله. وبعد قدوم المأمون بغداد عقد لواء ذي اليمينين على المغرب كله، وولاه شرطة بغداد، ثم في سنة ٢٠٥هـ ولّاه المأمون خراسان «فهمّ على أن يخرج فبغته الأجل» في سنة ٢٠٧هـ. وقد كان طاهر بن الحسين «من رجال الدهر حزماً وعزماً وشجاعة ورأياً»[٢٢٠]. وفي عهده الذي أصبح عهداً للمأمون نفسه تتجلى ملامح فلسفة سياسية عملية تستلهم بعض أخلاق الإسلام من وجه و(عهد أردشير) والمثل الساسانية التي كانت عقلية طاهر بن الحسين تمدّ جذورها فيها من وجه آخر.

والحقيقة أن هذا «العهد»[٢٢١] يستند إلى مبدأين موجّهين اثنين

---

(٢١٨) المصدر نفسه، مج ١٢، ج ٤٩، ص ١٥٢ ـ ١٥٣؛ والقلقشندي: **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، ج ٢، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٥، وكتاب **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ج ٩، ص ٣٩١ ـ ٣٩٣. ويلاحظ أن المجلسي قد ذكر عبد الله بن طاهر وثمامة بن الأشرس بين الحضور الشهود، في آخر الكتاب الذي خطه عليّ الرضا على ظهر العهد، أما القلقشندي فلم يذكر أياً منهما لكنه أورد توقيع عبد الله بن طاهر والشهود الآخرين جميعاً عدا ثمامة.

(٢١٩) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٨، ص ٥٩١.

(٢٢٠) الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج ١، ص ٣٥٢.

(٢٢١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥٨٢ ـ ٥٩١، وابن طيفور، **بغداد في تاريخ الخلافة العباسية**، ص ١٩ ـ ٢٨.

يحكمان مجموعة السياسات الخاصة التي يكون بها قوام «الولاية» السديدة.

المبدأ الموجّه **الأول** دينيّ، قوامه تقوى الله وخشيته في أفعال النفس. وظاهر هذه التقوى المواظبة على أداء الفروض والجماعة عليها، ولزوم كتاب الله في أمره ونهيه، والأخذ بسنن رسول الله وآثار السلف الصالح من بعده. ويدخل في ذلك إيثار «الفقه وأهله والدين وحملته» والحث على معرفة الأمور التي يُتَقَرَّب بها إلى الله والعمل بها، فإنها دالة على الخير موصلة «للدرجات العلا في المعاد»، فضلاً عن أن إظهارها للناس يزيد من التوقير للأمر الصادر عن السلطان ويعز الهيبة له والأنس والثقة به.

والمبدأ الموجّه **الثاني** سياسيّ به قوام الدنيا، الأصل فيه حفظ الرعية والرأفة بها ولزوم العدل فيها بحق الله وبحدوده فيها، والذب عنها والدفع عن الحريم والبيضة، وحقن الدماء، وأمن السبيل، وإدخال الراحة على الناس في المعاش، وعمران الدنيا على وجه لا ينسي الآخرة والسعي لرضى الله ونوال ثوابه.

ويحكم هذين المبدأين «قيود» أخلاقية ولواحق، إذ لا يرسل أي منهما بإطلاق. وأول هذه القيود «الاقتصاد» في الأمور كلها: «فليس شيء أبين نفعاً، ولا أحضر أمناً ولا أجمع فضلاً من القصد، والقصد داعية إلى الرشد، والرشد دليل على التوفيق، والتوفيق منقاد إلى السعادة. وقوام الدين والسنن الهادية بالاقتصاد، فآثره في دنياك كلها (. . .) واعلم أن القصد في شأن الدنيا يورث العزّ، ويحصّن من الذنوب، وإنك لن تحوط نفسك ومن يليك، ولا تستصلح أمورك بأفضل منه، فأته واهتد به تتم أمورك، وتزدد مقدرتك، وتصلح خاصتك وعامتك».

وفي «حسن الظن» بالرعية وبالأصحاب استقامة للأمور، فإن سوء الظن يورث الغم وفساد العيش، وحسن الظن يولد القوة والراحة. وذلك لا يمنع من المسألة والبحث عن أمور الأولياء والحياطة لهم ومباشرة ذلك والنظر فيه «فإنه أقوم للدين وأحيا للسنة».

وخلوص النية والسلوك في السياسة «نهج الدينِ وطريقة الهدى»، بإقامة الحدود على ما ينبغي، والأخذ بالسنن، وتوخّي الصدق وكراهية

النميمة والزور والكذب وإقصاء من عرف عنه ذلك، ومحبة أهل الصدق والصلاح، وصلة الضعيف والرحم... وابتغاء وجه الله وعزة أمره، كل ذلك سبيلٌ إلى الخير واستقامة الأمور.

والحرص على العدل، واجتناب الجور والغرور والتسلط والكفر بالنعمة، وإخلاص النية لله هي مما يجب للسلطان والولاية.

وتتصدر سياسة «الاستثمار» جملة السياسات «السلطانية». فإذا كانت مبادئ البر والتقوى والعدل أسس السياسة الدينية، فإن سياسة «الاستثمار» و«العمران» هي أسس السياسة الدنيائية، ومن واجب السلطان أن يجهد نفسه في هذا الباب. ذلك «أن الأموال إذا كثرت وذخرت في الخزائن لا تثمر، وإذا كانت في إصلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف المؤونة عنهم نمت وربت، وصلُحت به العامة وتزينت الولاة، وطاب به الزمان، واعتقد فيه العز والمنعة»، وكان في ذلك «عمارة الإسلام وأهله». والأصل في الإنفاق التوسعة على الرعية في الرزق، مما يعين على جريان الخيرات وإدرارها في البلاد، وانتشار العمارة وظهور الخصب وكثرة الخراج وتوافر الأموال فيها، فيكون من ذلك ارتباط الجند وإرضاء العامة والرعية واجتماع ألفتهم وخلوص طاعتهم ورضاهم. والأصل في سياسة العطاء والإنفاق توزيع الخراج بالحق والعدل و«التسوية والعموم» فيه.

أما سياسة «الجند» فالمبدأ فيها إدرار الأرزاق عليهم والتوسعة عليهم في معايشهم، وتفقُّد أمورهم في دواوينهم ومكاتبهم، «ليُذهب بذلك الله فاقتهم، ويقوم لك أمرهم، ويزيد به قلوبهم طاعتك وأمرك خلوصاً وانشراحاً».

و«القضاء» هو «الميزان الذي تعتدل عليه الأحوال على الأرض»، والعدل هو المبدأ والأصل فيه، «وبإقامة العدل في القضاء والعمل تصلح الرعية، وتأمن السبل، وينتصف المظلوم، ويأخذ الناس حقوقهم، وتحسن المعيشة، ويؤدّى حق الطاعة، ويرزق الله العافية والسلامة، ويقوم الدين، وتجري السنن والشرائع، وعلى مجاريها ينتجز الحق والعدل في القضاء». والعدل يقتضي الشدة في أمر الله والمضيّ في إقامة

الحدود على وجه السداد فينصف الخصم، ويقف الوالي أو القاضي عند الشبهة، ولا يقطع إلا عند بلوغ اليقين من غير إسراع إلى «سفك دم» بغير حق، ولا تأخذه في أحد من الرعية «محاباة ولا محاماة ولا لوم لائم»، ومع اعتبار وتدبّر وتفكّر، وتواضع لله ورأفة بجميع الرعية، وردٌّ للسلطة إلى الحق والعدل.

وحتى تؤتي هذه السياسات ثمارها لا بد من المراقبة والضبط والحزم والقوة. ويعين على ذلك متابعة «أخبار العمال» ورفع أعمالهم وسيرتهم إلى السلطان لينظر في عواقب أعمالهم طلباً للأمن وتجنباً للهلاك ولانتقاض الأمور. وتلك وظيفة «أمين الأخبار». ويعين على ذلك أيضاً استخلاص «أحرار الناس» و«ذوي الشرف» منهم ومظاهرتهم بالنصح والمخالصة على أمر السلطان أو الوالي، وتعاهُدُ «أهل البيوتات ممن دخلت عليهم الحاجة» وإصلاح أحوالهم، وكذلك «ذوي البأساء ويتاماهم وأراملهم» فتُجعل لهم أرزاق من بيت المال، وتقديم حملة القرآن والحافظين لأكثره في الجراية على غيرهم، ونصب دور مأوى للمرضى تؤويهم وقُوَّامٍ يرفقون بهم وأطباء يعالجون أسقامهم، وخفض السلطان جناحَه للرعيةِ والعطف عليهم.

ويبقى أن في الاعتصام في كل الأحوال «بأمر الله والوقوف عند محبته، والعمل بشريعته وسنته وإقامة دينه وكتابه»، وفي مجانبة «ما فارق ذلك وخالفه، ودعا إلى سخط الله...» الحرز الثابت للنجاح في تدبير الأمور وسياسة الرعية، وفيه الصلاح والسداد. لكن ذلك ينبغي أن يقترن أيضاً بالصدور عن التجربة، والعقل والرأي والحكمة، فإن «ذوي الرأي والتدبير والتجربة والخبرة بالعمل والعلم بالسياسة والعفاف» هم الذين ينبغي أن يقع الاختيار عليهم حين يقصد «أهل السلطان والرياسة» إلى استعمال العمال في أعمالهم وفي رعاية أمور دولتهم ورعيتهم كي تستقيم وتصلح[٢٢٢].

والواقع أن معالم هذا «العهد» بيّنة إلى درجة لا تحوج إلى مزيد تحليل. ومن المؤكد أن أية صورة تركيبية لعقل المأمون «العملي» أو

---

(٢٢٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥٨٦ ـ ٥٨٨.

«الواقعي» ينبغي أن تجعل للأفكار الموجهة لهذا «العهد» مكانة بارزة جداً في هذا العقل.

وأُثر عن المأمون أقوال ووصايا وحُدِّث عنه بحكايات ذات منطوق دالّ، منها أنه جمع ولده يوماً فقال:

«يا بنيّ ليعلم الكبير منكم أنه إنما عظم قدره بصغار عظّموه وقويت قوته بضعاف أطاعوه وشرفت همته بعوام اتّضعوا له فلا يدعوَنّه تفخيم المفخم منهم إياه إلى تصغيره، وتعزيز أمره إلى تذليله، ولا يستأثرن بعائدة وارتفاق، ولا يؤمن بتسمية عبدانكم تسمية الأعاجم ولياً وأخاً، فإن الشيء الذي هو من أجزاء خسيسة ومعان مذمومة هو أيضاً خسيس مذموم وكل أمر من ذلك جزء من عدده وعماد من عماده، فإذا أخلت أجزاؤه ومالت دعائمه مال العماد وتهدم الكل. وقد قيل مَن مَلَكَ أحراراً كان أشرف ممن مَلَكَ عبيداً مستكرهين. يا بَنيّ ارجعوا فيما أسببه عليكم من التدبير إلى آراء الحزمة المجربين فإنهم مرايا لكم يُرونكم ما لا ترون، قد صحبوا لكم الدهر وكفوكم التجارب، وقد قيل إن من جرّعك المر لتبرأ هو أشفق عليك ممن سقاك حلواً لتسقم، ومن خوّفك لتأمن أبر ممن أمّنك حتى تخاف»[٢٢٣].

وكذلك أوصى ولده وعنده عمرو بن مسعدة ويحيى بن أكثم فقال: «اعتبروا في علو الهمة بمن ترون من وزرائي وخاصتي، إنهم والله ما بلغوا مراتبهم عندي إلا بأنفسهم، إنه من تبع منكم صغار الأمور تبعه التصغير والتحقير وكان قليل ما يُفتقد من كبارها أكثر من كثير ما يستدرك من الصغار، فترفعوا عن دناءة الهمة وتفرغوا لجلائل الأمور والتدبير، واستكفوا الثقات وكونوا مثل كرام السباع التي لا تشتغل بصغار الطير والوحش بل بجليلها وكبارها، واعلموا أن أقدامكم إن لم تتقدم بكم فإن قائدكم لا يقدمكم ولا يغني الولي عنكم شيئاً ما لم تعطوه حقه، وأنشده:

نحن الذين إذا تخمَّط عصبةٌ من معشر كنّا لها أنكالا
ونرى القروم مخافةً لقرومنا قبل اللقاء تُقَطِّر الأبوالا

---

(٢٢٣) الإربلي، خلاصة الذهب المسبوك، ص ١٩١.

نـردّ الـمـنـيـة لا نـخـاف ورودهـا   نـحـت الـعـجـاجـة والـعـيـون تـلالا

نعطي الجزيل فلا نَمُنُّ عطاءنا   قبل الشّوال ونحمل الأثقالا

وإذا البلاد على الأنام تزلزلت   كنا لزلزلة البلاد جبالا»[٢٢٤].

وكان يقول: «أعظم الناس سلطاناً من تسلّط على نفسه فوليها بحكم التدبير وملك هواه فحمله على محاسن الأمور، وأشرب معرفة الحق فانقاد للواجب، فوقف عند الشبهة حتى استوضح مقرّ الصواب فتوخّاه ورزق عظيم الصبر فهان عليه هجوم النوائب تأميلاً لما بعدها من عواقب الرغائب، وأعطى فضيلة التثبت فحبس غرب لسانه»[٢٢٥].

وكان يقول: «الملوك تتحمل كل شيء إلا ثلاثة أشياء: القدح في الملك وإفشاء السر والتعرض للحرم»[٢٢٦].

ولما تأتّى الملك له وخلص قال: «هذا جسم لولا أنه عديم، وهذا مُلك لولا أنه بعده هُلك، وهذا سرور لولا أنه بعده غرور، وهذا يوم لو كان يوثق بغده»[٢٢٧].

وقال يحيى بن أكثم:

«أمرني المأمون عند دخوله بغداد أن أجمع له وجوه الفقهاء وأهل العلم من أهل بغداد، فاخترت له من أعلامهم أربعين رجلاً وأحضرتهم وجلس لهم المأمون فسأل عن مسائل وأفاض في فنون الحديث والعلم، فلما انقضى ذلك المجلس الذي جعلناه للنظر في أمر الدين قال المأمون: يا أبا محمد كره ذلك المجلس الذي جعلناه للنظر طوائف من الناس بتعديل أهوائهم، وتزكية آرائهم، فطائفة عابوا علينا ما نقول في تفضيل علي بن أبي طالب [ﷺ] وظنوا أنه لا يجوز تفضيل علي إلا بانتقاص غيره من السلف، والله ما أستحل ـ أو قال: ما أستجيز ـ أن

---

(٢٢٤) البيهقي، **المحاسن والمساوئ**، ص ١٧٠.

(٢٢٥) الإربلي، المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٢٢٦) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ١، ص ١٢؛ المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٤، ص ٣٠٢، وابن بكار، **الأخبار الموفقيات**، ص ٢٨٥.

(٢٢٧) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٠٢.

انتقص الحجاج فكيف السلف الطيب، وإن الرجل ليأتين بالقطعة من العود أو بالخشبة أو بالشيء الذي لعل قيمته لا تكون إلا درهماً أو نحوه فيقول: إن هذا كان للنبي (ﷺ)، أو قد وضع يده عليه أو شرب فيه أو مسّه وما هو عندي بثقة ولا دليل على صدق الرجل إلا أني بفرط النية والمحبة أقبل ذلك فأشتريه بألف دينار وأقل وأكثر ثمّ أضعه على وجهي وعيني وأتبرك بالنظر وبمسّه فأستشفي به عند المرض يصيبني أو يصيب من اهتم به فأصونه كصيانتي نفسي وإنما هو عود لم يفعل هو شيئاً ولا فضيلة له تستوجب به المحبة إلا ما ذكر من مس رسول الله (ﷺ) له، فكيف لا أرعى حق أصحابه وحرمة من قد صحبه وبذل ماله ودمه دونه وصبر معه أيام الشدة، وأوقات العسرة وعادى العشائر والعمائر، والأقارب وفارق الأهل والأولاد واغترب عن داره ليعزّ الله دينه ويظهر دعوته، يا سبحان الله، والله لو لم يكن هذا في الدين معروفاً لكان في الأخلاق جميلاً، وإن من المشركين لمن يرعى في دينه من الحرمة ما هو أقل من هذا، معاذ الله مما نطق به الجاهلون، ثم لم ترض هذه الطائفة بالعيب لمن خالفها حتى نسبته إلى البدعة في تفضيله رجلاً على أخيه ونظيره ومن يقاربه في الفضل وقد قال الله جلّ من قائل: ﴿**وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النبيين على بَعْضٍ**﴾ [الإسراء: ٥٥]، ثم وسّع لنا في جهل الفاضل من المفضول فما فرض علينا ذلك ولا ندبنا إليه إذ شهدنا لجماعتهم بالنبوة فمن دون النبيين من ذلك بعد إذ أشهد لهم بالعدالة والتفضيل أمر له، جهله جاهل رجونا ألا يكون اجترح إثماً وهم لم يقولوا بدعة؟ فمن قال بقول واحد من أصحاب النبي (ﷺ) وشك الآخر واحتج في كسره وإبطاله من الأحكام في الفروج والدماء والأموال التي النظر فيها أوجب من النظر في التفضيل فيغلط في مثل هذا أحد يعرف شيئاً أو له رؤية أو حسن نظر، أو يدفعه من له عقل أو معاند يريد الإلطاط، أو متّبع لهواه ذابّ عن رئاسة اعتقدها، وطائفة قد اتخذ كل رجل منهم مجلساً اعتقد به رئاسة لعله يدعو فئة إلى ضرب من البدعة؛ ثم لعلّ كل رجل منهم يعادي من خالفه في الأمر الذي قد عقد به رئاسة بدعة، ويشيط بدمه وهو قد خالفه من أمر الدين بما هو أعظم من ذلك ألا إن ذلك أمر لا رئاسة له فيه فسالمه عليه، وأمسك عنه عند ذكر مخالفته إياه فيه، فإذا خولف في نحلته ولعلها مما وسّع الله في جهله أو

قد اختلف السلف في مثله فلم يعادِ بعضهم بعضاً، ولم يروا في ذلك إثماً، ولعله يكفر مخالفه أو يبدعه أو يرميه بالأمور التي حرمها الله عليه من المشركين دون المسلمين بغياً عليهم وهم المترقّبون للفتن، والراسخون فيها لينتهبوا أموال الناس ويستحلوها بالغلبة، وقد حال العدل بينهم وبين ما يريدون، يزأرون على الفتنة زئير الأسد على فرائسها وإني لأرجو أن يكون مجلسنا هذا بتوثيق الله وتأييده ومعونته على إتمامه سبباً لاجتماع هذه الطوائف على ما هو أرضى وأصلح للدين، إما شاكّ فيتبين ويتثبت فينقاد طوعاً، وإما معاند فيردّ بالعدل كرها»[٢٢٨].

ومما قال المأمون ليحيى بن خالد البرمكي: «يا يحيى اغتنم قضاء حوائج الناس، فإن الفلك أدْوَر والدهر أجور من أن يترك لأحد حالاً، أو يبقي لأحد نعمة»[٢٢٩].

وكان يحب «التداول» بالشطرنج حباً شديداً، ويقول: هذا يشحذ الذهن. غير أنه كان يقول: «أنا أدبر الدنيا فأتسع لذلك، وأضيق عن تدبير شبرين في شبرين»[٢٣٠].

«وأُخرج عن أبي العالية قال: سمعت المأمون يقول: ما أقبح اللجاجة بالسلطان، وأقبح من ذلك الضجر من القضاة قبل التفهيم، وأقبح منه سخافة الفقهاء بالدين، وأقبح منه البخل بالأغنياء، والمزاح بالشيوخ، والكسل بالشباب، والجبن بالمقاتل»[٢٣١].

وكان يضيق ذرعاً بدعاوى أصحاب الحديث، «يطلب أحدهم الحديث ثلاثة أيام ثم يقول: أنا من أصحاب الحديث»[٢٣٢].

وكذلك كان شأنه مع «أهل الجور» ممن يجعلون أنفسهم تقوم مقام الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر بغير علم، حتى لقد منع «الأفراد»

---

(٢٢٨) ابن طيفور، بغداد في تاريخ الخلافة العباسية، ص ٤٠ ـ ٤٢.

(٢٢٩) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٣٢١.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(٢٣١) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(٢٣٢) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٢، ص ٤٢ الكتبي، فوات الوفيات، ج ٢، ص ٢٣٧، والسيوطي، المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

من الأمر بالمعروف والنهي عنِ المنكر. وفي هذا الغرض أورد الزبير بن بكار قصته «الغريبة» مع «المكفّن» الذي طلع عليه في إحدى مغازيه وهو يتخبط بكفنه يريده. وتقضي دلالة الحدث ـ الذي لا يبعد أن يكون ذا معنى روائي رمزي يستحق، في غير هذا المقام، تحليلاً خاصاً ـ أن نورد القصة على الرغم مما في ذلك من إطالة. حدّث الحسن بن عبد الجبار قال:

«بينما المأمون في بعض مغازيه يسير منفرداً عن أصحابه ومعه عُجيف بن عنبسة إذ طلع رجل متخبّط متكفّن، فلما عاينه المأمون وقف. ثم التفت إلى عُجيف فقال: ويحكَ، أما ترى صاحب الكفن مقبلاً يريدني؟

فقال عُجيف: أعيذك بالله يا أمير المؤمنين. فما كذب الرجل أن وقف على المأمون. فقال له المأمون:

يا صاحب الكفن من أنت؟ وإلى من قصدتَ؟

قال: إياك أردتُ. قال: وعرفتني؟ قال: لو لم أعرفك ما قصدتُك. قال: أفلا سلّمتَ علي؟

قال: لا أرى السلام عليك.

قال: ولِمَ؟

قال: لإفسادك الغزاة علينا.

قال عُجيف: وأنا أليّن مَتن سيفي لئلا يبطئ ضرب رقبته، إذ التفت المأمون فقال: يا عُجيف إني جائع ولا رأي للجائع، فخذه إليك حتى أتغدّى وأدعو به.

فتناوله عُجيف، فوضعه بين يديه، فلما صار المأمون إلى رَحله دعا بالطعام، فلما وضع بين يديه، أمر برفعه وقال: والله ما أسيغه حتى أناظر خصمي. يا عُجيف عليّ بصاحب الكفن.

قال: فلما جلس بين يديه قال: هيه يا صاحب الكفن، ماذا قلتَ؟

قال: قلتُ لا أرى السلام عليك لإفسادك الغزاة علينا.

قال: بماذا أفسدتها؟

قال: بإطلاقك الخمر يُباع في عسكرك، وقد حرّمَها الله، فابدأ بعسكرك فنظفه، ثم اقصد الغزو وبمَ استحللتَ أن تبيح شيئاً حرّمه الله كهيئة ما أحلّ الله؟

[قال:] أوقد عرفتَ الخمر أنه تُباع ظاهراً ورأيتها؟

قال: لو لم أرها واتّضح عندي ما وقفتُ هذا الموقف.

قال: فشيء سوى الخمر أنكرتَه؟

قال: نعم، إظهارُك الجواري العماريات، وكشفهن الشعور منهنّ بين أيدينا كأنهنّ الأقمار، يخرج الرجل منا يريد أن يُهرق دمه في سبيل الله، ويعفر جواده، قاصداً أعداء الله، فإذا نظر إليهنّ أفسدن قلبه وركن إلى الدنيا، وانصاع إليها، فبِمَ استحللتَ ذلك؟

قال المأمون: نعم. صدقت، قد فعلتُ ذاك، وسأُخبرك بالعذر فيه، فإن كان صواباً، وإلا رجعت إلى رأيك. فشيء سوى هذا أنكرته؟

قال: نعم. شيء آمرُ وأحثُّ عليه، خرج ناهيك ينهانا عنه.

قال: وما هو؟

قال: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فبمَ استحللت أن تنهى عمّا أمر الله به؟

قال: أما الذي يدخل الأمر بالمعروف في المنكر، فإني أنهاه وقد نهيتُه، وأما الذي يأمر بالمعروف بالمعرفة، فإني أحثّه على ذلك وأحدوه عليه.

فشيء سوى هذه الثلاث؟

قال: لا.

قال: يا صاحب الكفن، أما الخمر لعمري لقد حرّمها الله، ولكن لا تُعرفُ إلا بثلاث جوارح: بالنظر والشمّ والشرب. أفتشتريها أنت؟

قال: معاذ الله أن أنكر ما أشرب.

قال: فيمكن في وقتك هذا أن توقفنا على بيعها حتى نوجّه معك من يشتري منها؟

قال: ومن يظهرها ويبيعنيها، وعليّ هذا الكفن؟

قال: صدقت.

قال: فكأنك إنما عرفتها بهاتين الجارحتين؟

يا عُجيف، عليّ بقوارير فيها شراب.

فانطلق عُجيف، فأتاه بعشرين قارورة، فوضعها بين يديه مع عشرين وصيفاً.

ثم قال: يا صاحب الكفن، نُفيتُ من آبائي الراشدين المهديين إن لم يكن الخمر فيها. فأيها الخمر؟ فإنك تعلم أن الخمر من سنن الله على عباده، ولا يجوز لي أن أحدَّ أحداً من الناس إلا بعلامة، أو شاهدَي عدلٍ أو إقرار.

فنظر صاحب الكفن إلى القوارير. وقال عُجيف: أيها الرجل - والله - لو كنتَ خمّاراً ما عرفتَ موضع الخمر بعينها من هذه القوارير.

فوضع نظره على قارورةٍ، فقال له: هذه الخمر.

فدعا المأمون بالقارورة، فأُتي بها، فذاقها فقطبَ، ثم التفتَ إليه فقال: يا صاحب الكفن، انظر هذه الخمر.

قال: فتناول الرجل القارورة فذاقها، فإذا خلٌّ ذابح، فقال: خرجتْ هذه من حدّ الخمر.

قال المأمون: صدقَت. إن الخلّ المصنوع من الخمر لا يكون خلاً حتى يكون خمراً أولاً. والله ما كانت هذه خمراً قط، وما هو إلا ماء رمّان حامض يُعصر لي فأصطبح به ساعته. قد سقطت جارحتان وبقي الشمُّ. يا عُجيف صيِّرها في رصاصيّات وائتِ بها.

قال: ففعل. فعُرضت على صاحب الكفن، فشمّها، فوقع مشمُّه على قارورة مبنختج. فقال: هذه.

فأخذها المأمون فصبّها بين يديه. وقال: أنظر إليها، قد عقدتها النار كأنها طلاء الإبل يُقطع بالسكين.

وقد سقطت إحدى الثلاث التي أنكرت يا صاحب الكفن. ثم رفع المأمون رأسه إلى السماء، ثم قال: اللهم إني أتقرب إليك بنهي هذا ونظرائه عن الأمر بالمعروف في أعظم المنكر. شنعت على قومٍ باعوا من هذا الخمر ومن هذا المبنختج التي شممتَ، فبم تسلم فيما بينك وبين الله؟ استغفر الله ذنبك هذا العظيم، وتُب إليه.

ما الثاني الذي أنكرته؟

قال: الجواري.

قال: صدقت، أخرجتهنّ إبقاءً عليك وعلى المسلمين كراهة أن يَراهُنَّ العدوّ والعيون والجواسيس في العماريات والقباب، والسجوف عليهن، فيتوّهم أنهنّ بناتٌ وأخواتٌ فيجدّوا في قتالنا، ويحرصوا على الطلبة على ما في أيدينا إلى أن يتبيّن لهم أنهنّ إماءٌ نقي بهن حوافر دوابنا، لا قدْرَ لهنّ عندنا.

هذا تدبيرٌ دبّرتُه لي وللمسلمين عامة، ويعزّ عليّ أن ترى لي حُرمة. فدعْ فليس هو شأنك وقد صحّ عندك أني مصيبٌ في هذا، وأنك أنكرت باطلاً.

أيّ شيء الثالثة؟ ما التي أنكرتَ؟

قال: الأمر بالمعروف.

قال: هذا إنك قد أمرت بالمعروف فدخلتَ في عمل المنكر، فدعْ دينك هذا، ونسألك عن مسألة، إنْ أجبتَ فيها عفونا عنك. تُبصر الأمر بالمعروف؟

قال: نعم أبصره.

قال: رأيتك لو أنك أصبت فتاةً مع فتى في هذا الفجّ، قد خضعا على حديث لهما. ما كنتَ صانعاً لهما؟

قال: كنتُ أسألهما، من أنتما؟

قال: كنتَ تسأل الرجل، فيقول: امرأتي، وتسأل المرأة فتقول: زوجي. ما كنتَ صانعاً بهما؟

قال: كنتُ أحولُ بينهما وأحبسهما.

قال: حتى يكون ماذا؟

قال: حتى أسأل عنهما.

قال: ومن تسأل؟

قال: كنت أسألهما من أين أنتما؟

قال: أحسنت، سألت الرجل من أين أنت؟ قال: من أسبيجاب وسألتَ المرأة قالت: من أسبيجاب، ابن عمي تزوجنا وجئنا. أكنت حابساً الرجل والمرأة بسوء ظنك الرديء وتوهّمك الكاذب، إلى أن يرجع الرسول من أسبيجاب، مات الرسول، أو ماتا إلى أن يعود رسولك؟

قال: كنت أسأل في عسكرك.

قال: فلعلك لا تصادف في عسكري من أهل أسبيجاب إلا رجلاً أو رجلين، فيقولان لك: لا نعرف.

على هذا لبست الكفن يا صاحب الكفن؟ ما أحسبك إلا أحد رجالٍ: إمّا رجلٌ مديون، وإمّا رجلٌ مظلوم وإمّا رجل تأوّلتَ في حديث أبي سعيد الخُدري في خطبة النبي [ﷺ] قال: وروى له الحديث عن هُشيم وغيره، ونحن نسمع الخطبة إلى مُغيربان الشمس، إلى أن بلغ إلى قوله: ألا إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطانٍ جائر، فجعلتني جائراً وأنت الجائر، وجعلت نفسك تقوم مقام الآمر بالمعروف، وقد ركبت من المنكر ما هو أعظم عليك. لا والله لا ضربتُك سوطاً، ولا زدتُ على تخريق كفنك. ونُفيتُ من آبائي الراشدين المهديين لئن قام أحدٌ مقامك، لا يقوم فيه بالحجة لا نقصته من ألف سوطٍ، وأمرتُ بصلبه في الموضع الذي يقوم فيه. قال: فنظرتُ إلى عُجيف يخرق كفن الرجل، ويلقي عليه ثياباً بيضاً»[٢٣٣].

---

(٢٣٣) ابن بكار، الأخبار الموفقيات، ص ٥١ ـ ٥٧.

وكان يدرك خطر العدول والظلم في الفعل السياسي فيقول: «أول العدل أن يعدل الرجل في بطانته، ثم الذين يلونهم، حتى يبلغ إلى الطبقة السفلى»[٢٣٤]. وفي هذا السياق أخرج السلفيّ في **الطيوريات** أن المأمون قال: «ما انفتق عليّ فتق إلا وجدت سببه جور العمال»[٢٣٥].

وكان يشكو من تكالب القضاة وأهل التصنع: ويقول لبشر بن الوليد: «ما في الخلافة شيء إلا وأنا أحسن أن أدبره وأبلغ منه حيث أريد، إلا أمر أصحابك، يعني القضاة»[٢٣٦]. ولشيء من هذا كان يعرف كل شيء عن مملكته ورجاله، وليس أدل على ذلك من أنه «كتب إلى إسحاق بن إبراهيم في الفقهاء بمعايبهم رجلاً رجلاً حتى إنه أعلم بما في منازلهم منهم»[٢٣٧]. وسوّغ ذلك لبشر بن الوليد بالقول: «إن أهم الأمور كلها القضاة والحكام إذ كنا ألزمناهم النظر في الدماء والأموال والفروج والأحكام، فوددت أني أجد مائة حاكم وأني أجوع يوماً وأشبع يوماً»[٢٣٨].

وقد حفظ له بعضهم خطباً في أيام الفطر أو الأضحى لا تخرج عما هو جار في خطب الأعياد: فيها وصية لعباد الله بتقوى الله والعمل لما عنده والإنجاز لوعده والخوف من وعيده، والاستعداد للموت، ودفع المعصية والشهوة وتقديم التوبة، ونهيٌ عن الحياة الدنيا ومصارعها وذم لها ولخدائعها، ودعوة وإيثار لطاعة الله طلباً لرضوانه وللجنة[٢٣٩].

وأما وصية المأمون حين حضرته الوفاة فقد مر ذكرها وهي، على كل حال، لا تغني كثيراً في تبيّن طبيعة «العقل» الذي يثوي وراء شخصية المأمون ومشروعه النظري والعملي.

---

(٢٣٤) السيوطي، المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

(٢٣٦) البيهقي، **المحاسن والمساوئ**، ص ١٥١.

(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٢٣٨) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٢٣٩) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **عيون الأخبار** (القاهرة: دار الكتب، ١٩٢٤ ـ ١٩٣٠)، مج ٢، ج ٥، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٦؛ ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ٤، ص ١٦٧ ـ ١٦٩، وأبو عبد الله محمد بن علي القلعي، **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة** (عمّان: مكتبة المنار، ١٩٨٥) ص ٣٥٦ ـ ٣٥٩.

وقد كان من المرجّح أن تزودنا كتب المأمون إلى الحسن بن سهل[٢٤٠] ببعض وجوه هذه الشخصية وهذا المشروع إلا أنّ المؤرخين لم يحفظوا لنا للأسف الشديد، شيئاً من هذه الكتب.

على أننا نستطيع، على الرغم من الثغرات والنقائص التي تكتنف معرفتنا بالمأمون، وعلى الرغم من كل ما تثيره المعطيات المتوافرة من قصور وشكوك وما توجبه من الحذر، أن نستجمع في المبنى الشامل لشخصية المأمون العناصر الآتية:

أولاً: لا سبيل إلى الشك في أن الشخصية الأساسية للمأمون قد تقومت بعناصر مرجعية أولية أساسها ثقافة علمية وتربية دينية صريحة. ثم انضافت إليها عناصر ثانية أساسها الخبرة العملية والإلف بعلوم الأوائل. والزعم بأن ما كان يدريه من علوم الأوائل «قليل» وما كان يدريه في علوم الدين يسير[٢٤١] أمر يجانب الصواب تماماً.

ثانياً: كان المأمون «فوق» كل المذاهب والفرق والنِّحَل فلا هو ينتمي إلى الاعتزال ولا إلى التشيع ولا إلى أصحاب الحديث والفقه ولا إلى الفلاسفة أو غيرهم.

ثالثاً: كان المأمون ملكاً متفرد السلطة استحواذياً كُلّانياً.

رابعاً: الرأي والعقل والتجربة والحكمة هي، إلى جانب الدين والتقوى، أساس الملك عند المأمون.

خامساً: في ملحمة المأمون يتقابل نظام الخلافة ونظام الملك وتتعين العلاقة بينهما على نحو صارم وحاسم لأول مرة في الإسلام.

سادساً: في عقل المأمون السياسي وفي خطابه «المُعْلَن» اقترنت النظرية الدينية والمبادئ التَقَوِية والأخلاقية بالسياسة الدنيائية الاقتصادية والمالية والقضائية والإدارية... إلخ، لكن السمة العملية والواقعية هي التي طبعت روح مشروعه في المُلك.

---

(٢٤٠) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٩، ص ٢٣٣.

(٢٤١) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ١، ص ٥٧.

سابعاً: حرص المأمون على أن يجعل سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمراً من أمور الدولة لا من أمور الرعية.

ثامناً: تنتسب القضايا الكبرى التي أثارها المأمون ـ ورأسها قضية القول بخلق القرآن ـ إلى تصور المأمون لما يمكن أن أسميه بمنطق المُلك وأولية السياسي على الديني، وفلسفة الصراع هي الأصل لا مجرد الانصياع لمفهوم عقيدي خالص كمفهوم التوحيد أو غيره.

وستكون إحدى المهمات الأساسية الآتية من البحث الإبانة عما هو جوهري من بين هذه القضايا جميعاً، وتحديد طبيعة العلاقة التي تحكم الدينيّ والسياسيّ في هذه الفترة الإسلامية «الأنموذجية» التي تطورت فيها المؤسسة السياسية والقوى السياسية والدينية تطوراً حمل معه هذا التأقطب التاريخي الحاسم بين ما هو ديني، وما هو سياسي، بين ما هو خلافة وما هو ملك، بين ما هو دين وما هو دولة، ليمثل منذ القرن الثالث، قرن المحنة والصراع بين «مشروع المُلك» ومشروع «السنّة والدين»، الصورة «التقليدية» في الإسلام إلى يومنا الحاضر.

إذا كانت تلك على وجه التقريب هي صورة الممتحن الأول والأكبر، فمن هم الممتَحَنون؟ من الواضح أن النظر في «هوياتهم» يبيّن عن أنهم قضاة وفقهاء وحكام ومحدّثون، ينتمون لا إلى تيار «أصحاب الحديث» فحسب، وإنما أيضاً إلى تيارات أخرى من بينها «تيار الرأي» أيضاً. وهناك أيضاً أفراد ليسوا من رجال الحديث والفقه والقضاء وإنما هم «خصوم سياسيون» فحسب. بيد أن من المؤكد أن الأغلبية الساحقة من الممتَحنين تنتسب إلى تيار «أصحاب الحديث والسنة». فلِمَ كان ذلك؟ أتمّ ذلك لأن المأمون كان منكراً للأصل الديني المتمثل في الحديث والسنة؟ أتم ذلك لأنه كان معتزلياً؟ وبتعبير آخر، هل كانت المحنة موجَّهة إلى أصحاب الحديث بما يمثلون من تيار يتشبث منهجياً بأصل «الحديث والسنّة» أم إن ذلك يرجع إلى منطق آخر مغاير تماماً غفل عنه الباحثون والدارسون حتى الآن؟ ذلك ما نتعلق به على نحو صريح جازم.

الفصل الرابع

تسويات لحساب التاريخ

لقد تردّد القول في ثلاثة أمور: إن المعتزلة مثّلوا الواجهة العقيدية للدولة العباسية، وإن المعتزلة فتلوا للمأمون في الذروة والغارب حتى أخذ الناس بالقول في القرآن فباتت الدولة معه ومع خليفتيه المعتصم والواثق دولة المعتزلة، وإن المتوكل قد رفع المحنة مرتداً على المعتزلة وعلى سياسة أسلافه الثلاثة رافعاً رايات أهل السنّة وإمامهم أحمد بن حنبل. وقيل في دواعي المحنة أشياء وأشياء.

١ ـ والحق إنه لا وهم يعدل وهم القول إن المعتزلة كانوا رجال بني العباس المخلَصين، وأعظم منه إيغالاً في الوهم أن يكون بنو العباس رجالاً للاعتزال في أي صورة من الصور. فواصل بن عطاء، رأس الاعتزال ومبدؤه، لم يتصل بالعباسيين، وهو قد قضى قبل قيام دولتهم وتشكّلها. أما عمرو بن عبيد فقد كان خليفة بني العباس، على الرغم من إجلاله وتعظيمه له، على حذر دائم منه، وكان يتوهّم فيه «صلات علوية». ولا عبرة بإلف المنصور له واستتاره عنده قبل قيام الدولة. وحتى لو سلّمنا جدلاً بأنّ ذلك كان لدواع «سياسية» ولتوافق في الأغراض فإن الأمر قد انقلب على عقبيه بعد قيام الدولة وبعد أن تبيّن عمرو أنّ الدولة لا تبغي شيئاً أكثر من استخدامه هو وأصحابه لتعزيز سلطتها التي بدأت تتأجّج بالجور والفساد. وحين سأله الخليفة أن يولّي أصحابه شَرَطَ عمرو أن يقوم الخليفة بعملية «تطهير» شاملة في بطانته، بيد أن الخليفة لم

يستجب لذلك، لما كان يعنيه من خضوع الخلافة لسلطة غير سلطتها. ولم تكن عقيدة «العدل» مما يجمع بين عمرو والخليفة. وما كان عمرو ليرضى بأن يكون «سلطان الله في أرضه» من أهل الجبر الذي يحتجون لأفعالهم بإرادة الله ومشيئته. وهل كان يمكن رأس العدلية أن يقبل من خليفة أو سلطان أو بشر أن يخاطب الناس بالقول: «إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته، وأعطيه بإذنه، قد جعلني الله عليه قفلاً، إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني؟ الحق أنّ الخلافة العبّاسية كانت من أهل «الجبر» ـ وما كان لها أن تكون غير ذلك! وكان أصحاب الاعتزال من أهل القدر والاختيار، فلا سبيل أن يكون هذا الوجه العقيدي لأصحاب ذلك الوجه.

ثمّ إنّ المعتزلة الأوائل قد لاقوا الخلافة العباسية منذ مبدئها بالخروج. والشاهد بشير الرحال ومطر الوراق وجماعة المعتزلة الذين خرجوا بالسيف مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن في خلافة المنصور نفسه. وقد كان بشير رأس تيار دفع باحتجاجات عمرو بن عبيد «الدينية» إلى العصيان «السياسي» والقتال، وذلك بسبب ما تبيّنه من استفحال جور الخليفة ومن انتهاك الحرمات وسكوت العامة عن ذلك إلى أن حلّت بهم الضائقة «الاقتصادية» فخرجوا إلى المنابر يستسقون الغيث بدلاً من إنكار الأحوال بالسيف أو اللسان.

وعلينا ههنا أن نعترف بوجود تيارَيْن «سياسييْن» في قلب الاعتزال: التيار المثالي الاحتجاجي، والتيار الواقعي العملي.

ولقد كان عمرو بن عبيد رأس التيار الاحتجاجي الذي مال جلّ رجاله إلى «الزهد». وأفصح هذا التيار عن مواقف معادية كل المعاداة للدولة حتى ذهب أصحابه مذهباً راديكالياً في أمر وجوب الإمامة، أي المُلك والدولة. ولما يورده صاحب كتاب **مسائل الإمامة**، في هذا الشأن، ههنا، دلالة عظيمة وفائدة جمة. فقد ذكر أن المعتزلة كلهم اختلفوا في الإمامة صنفين: «صنف أوجبوا الإمامة وزعموا أن نصب الإمام فرض على الأمة في عقد الدين» وصنفٌ، وسمّهم بـ «صوفية المعتزلة»، قالوا بتحريم المكاسب، ومنهم أبو عمران الرقاشي وفضل الحدثي وحسين الكوفي، وهم الذين لم

ينظروا إلى «المُلك» وتدبيراته بعين الرضى والقبول. وهذا الصنف من المعتزلة «أنكروا وجوب الإمامة وزعموا أن للمسلمين أن يقيموا إماماً، ولهم ألَّا يقيموه. وليس أحد الأمرين بأولى من الآخر، وشبهوا ذلك بالصلاة بإمام وبغير إمام. قالوا: وكل ذلك حسن، أيَّ ذلك فعله الإنسان فجائز. وزعموا أن الذي يجب على الناس أن يعلموا ما يلزمهم من الفرائض كل إنسان في خاصة نفسه، فإذا حدث أمر يحتاجون فيه إلى حضور حاكم مثل قطع السارق وجلد الزاني وجهاد العدوّ نظروا إلى رجل من خيارهم فيقيموه لذلك، فإذا انقضى ذلك العرض زال حكمه، ولم يكن إليه من الأمر شيء وإنما هو رجل من المسلمين، كالقوم الذين يقدمون الرجل يؤمّ بهم فإذا انقضت الصلاة زالت إمامته ولم يكن له أن يعود لإمامتهم إلا برضى منهم. وأصلهم في هذا أن النبي (ﷺ) توفي ولم ينصِّب للناس إماماً، قالوا: فلو كانت الإمامة من عقد الدين كان النبي (ﷺ) قد نَصّب للناس إماماً ونص عليها كما نص على القبلة والصلاة والزكاة.

وزعموا أن حكم الإسلام مخالف لسائر حكم الأمم في إقامة الملوك واتخاذ المماليك، لأن النبي (ﷺ) لم يكن مَلِكاً ولم يُملّك على أمته أحداً. قالوا: والمُلك يدعو إلى الغلبة والاستيثار. وفي الغلبة والاستيثار فساد الدين وإبطال أحكامه والرضى بأحكام الملوك المخالفة لحكم الكتاب والسنة. قالوا: وخَلْع المُلك عند وقوع الإحداث منه موجب لاختلاف الأمة وانتشار الكلمة وسفك الدماء وتعطيل الأحكام، وقد أوجب الله عزّ وجلّ على المسلمين منع كل من حاول أن يغيّر شيئاً من أحكامه، والملوك غير مأمونين على التبديل والتغيير وإزالة الأحكام عن مواضعها، وإذا كان هذا هكذا فكلّما أحدث الإمام حدثاً فواجب على الأمة منعه، وفي هذا تناقص الدين وفساده والاشتغال لمجاهدة الأئمة والخوف من غلبة الملوك، ولا سيما إذا كان أهل البغي والفساد شأنهم الميل إلى الملوك وتصويب أفعالهم والمحاماة عنهم والانتصار لهم. قالوا: وإذا كان هذا كهذا فالأصلح للناس ألا يتخذوا إماماً، وإن اتخذوه فالفرض عليهم خلعه متى تعمّد شيئاً من أحكام الدين، فإن لم يخلع نفسه جاهدوه»[1].

---

(١) عبد الله بن محمد الناشئ الأكبر، مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، تحقيق وتقديم يوسف فان إس (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ١٩٧١)، ص ٤٩ ـ ٥٠.

والواقع أن قول «صوفية المعتزلة» هؤلاء ـ وهو قول فذّ يشبه من وجوهٍ بعض مذاهب العلمنة الحديثة ـ ليس هو قول عمرو بن عبيد. إذ إننا نعلم أن عمرو بن عبيد قد أوجب الإمامة ورأى أنها «اختيار من الأمة في سائر الأعصار»[٢]. وكان مذهبه القول إنه «ليس بعد النبوة منزلة أفضل من الإمامة وإن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس في عصره لأنه «هو الذي يؤدب الأمة ويعرّفها معالم دينها فلا يجوز أن يكون المؤدَّب إلا أفضل من المؤدِّب»[٣]. بيد أن من البيّن أن ثمة أمراً قد انعقد الاتفاق عليه عند الطرفين، هو اقتران «المُلك» بالغلبة والاستيثار والجور، ثم يتباعد الفريقان بعد ذلك عند البحث عن وسائل تفادي الخطر، فبينما يلجأ عمرو وأصحابه إلى «الوعظ» أو «الشجب والاحتجاج» أو «السيف»، يختار أولئك إلغاء المنصب برمّته، أي إلغاء «هيئة الدولة» من حيث إن ذلك أصلح للناس. ومع ذلك فإن «صوفية المعتزلة» هؤلاء كانوا يعلمون أن الدنيا لن تقوم بدون «سلطان» ـ لأنه سيكون هناك دوماً من يفرض نفسه لهذا المنصب فرضاً ويلزم الجماعة به ـ فيصبح الرأي عندهم أمام هذا «الأمر الواقع» هو الرأي نفسه الذي يتعلق به أصحاب التيار «الاحتجاجي»، وهو أنه إن اتخذ الناس إماماً لهم وتعمّد هذا الإمام شيئاً من إزالة الأحكام فالفرض عليهم إن لم يخلع نفسه ـ والأرجح أنه لن يفعل ذلك ـ أن «يجاهدوه»، والأغلب أن يكون ذلك بما هو ناجع من وسيلتَيْ: اللسان أو السيف. ومن وجه آخر لا يعتقد عمرو بن عبيد أن البعد «الذاتي الخاص» هو البعد الوحيد للفريضة الدينية، وهو ما يذهب إليه «صوفية المعتزلة»؛ إذ جعلوا أن الجوهري الثابت الذي يجب على الناس هو أن يعلم كل إنسان ما يلزمه من الدين «في خاصة نفسه»، أما نصب حاكم لإنفاذ الأحكام فمتغير عارض. لقد كان البعد الاجتماعي ـ السياسي للدين عند عمرو بن عبيد أمراً ثابتاً لا نزاع فيه. وكانت الإمامة عنده، مثلما هي عند موجبيها، فرعاً للأصل الاعتزالي الخامس، أصل الأمر بالمعروف والنهي

---

(٢) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي؛ عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا، ٧ ج (بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦ ـ ١٩٧٩)، ج ٥، ص ٢٢.

(٣) الناشئ الأكبر، المصدر نفسه، ص ٥١.

عن المنكر، من جهة أن «أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم بها إلا الأئمة»[٤].

وقد مرّ، مما يباعد بين عمرو بن عبيد والخلافة العباسية، مذهب عمرو في القول إن الإمامة «اختيار من الأمة في سائر الأعصار». والحق إنّ هذا القول حاسم بإطلاق في أمر الصلة بين المعتزلة وبين العباسيين في مسألة الإمامة. لا شك في أنه لا خلاف بين المعتزلة وبين خلفاء بني العباس في الاعتقاد بالحاجة إلى الإمام وأنه إنما «يحتاج إليه لتنفيذ الأحكام الشرعية»، لا «لتعرف من جهته الشرائع» على ما ذهبت إليه الأمامية ـ إذ الشرائع معروفة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة ـ وأن الإمام «يجب أن يكون من منصب مخصوص»، أي من قريش، وأن يكون مبرزاً في العلم مجتهداً، عالماً، عفيفاً، شجاعاً قوي القلب[٥]. إلا أن ثمة خلافاً جوهرياً بين الطرفين هو هذا الذي عبّر عنه عمرو بن عبيد في الإمامة، وهو قول يُجمع المعتزلة كافة على القول إن طريق الإمامة هو «العقد والاختيار»[٦] من جانب الأمة. ويقضي الموقف الخالص المتماسك للاعتزال «أن الإمام بعد رسول الله (ﷺ) أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليّ [رضي الله عنه]، ثم من اختارته الأمة وعقدت له، ممن تخلّق بأخلاقهم وسار بسيرتهم، ولهذا تراهم يعتقدون إمامة عمر بن عبد العزيز، لما سلك طريقهم»[٧]. وموقف المعتزلة هذا مباين تماماً لموقف الخوارج الذين يقولون إن طريقها «الغلبة»، ولموقف الإمامية الذين يقولون إن طريقها النص، ولموقف «العباسية» الذين يقولون إن طريقها «الإرث»[٨].

ومن المؤكّد أنّه كان لهذا الخلاف النظري بين «العَقْديين» من المعتزلة وبين «الإرثيين» من العباسية أثره الحقيقي في الموقف العملي

---

(٤) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار (القاضي المعتزلي)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص ٧٤٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٥٠ ـ ٧٥٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ٧٥٣ ـ ٧٥٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ٧٥٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ٧٥٤.

لأتباع التيار الاحتجاجي في الاعتزال. فتمثّل ذلك، بعد ما تبينّاه عند عمرو بن عبيد وبشير الرحال، في مذاهب كثيرين من المعتزلة مثل بشر بن المعتمر وأبي موسى المردار والجعفرين، جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر. فبشر بن المعتمر كان ممن لاحقهم الرشيد وحبسهم بتهمة «الرفض» و«الجدال»، وهو الذي فضح «النفاق» الاجتماعي للمعتزلة «الدنيائيين» من أمثال أبي الهذيل العلّاف، وأبرز مقام «أهل الرياسة» في العلم في شدّ دعائم الدين. ومع أنه يوضع مع ثمامة بن الأشرس ورجال آخرين من رجال المأمون، إبان كتابة عهد المأمون لعلي بن موسى الرضا بالخلافة، إلا أنّه يظلّ في الحقيقة أحد ممثّلي تيار «الاحتجاج» الذين يظهر أنهم لم يدفعوا باحتجاجهم إلى دائرة «السياسي»، وإنما ظلوا داخل الإطارين الديني الخالص والاجتماعي. أما جعفر بن حرب فقط كنّى عن احتجاجه على الخليفة بأن تنحّى عن الصلاة خلفه، وصلّى وحده لعدم جواز الصلاة عنده خلف «الإمام الفاجر». وحين أسرّ له أحمد بن أبي دؤاد أن الخليفة «لا يحتمل هذا الفعل» وأنّ الأدعى للسلامة إن هو ظلّ عازماً عليه ألا يحضر مجلسه قال: «ما أريد الحضور لولا أنك تحملني عليه»، ثم قاطع المجلس، وقد كان جعفر معروفاً بكثرته في «نصيحة العامة» فضلاً عن الخاصة. ومن المؤكد أنه كان من «صوفية المعتزلة» و«رهبانهم» الذين كانت الهوة بينهم وبين السلطان سحيقة جداً. ومثله كان سميّه جعفر بن مبشر الذي عبّر عن إنكاره بأن أبى «جائزة» السلطان ـ الواثق ـ لما تحمله من «الشبهة»، وكان مثلاً للمعتزلة الذين «يمتنعون» من تولّي الأعمال للسلطان، ويرون أن «الدار دار فسق»، إن لم تكن «دار كفر» على ما ذهب إليه أبو عمران الرقاشي من صوفية المعتزلة. وثمة أمثلة لمعتزلة «عصوا» السلطان الأعظم بعدم إنفاذ ما أمرت به كتبهم.

بيد أن ذلك لم يكن حال جميع المعتزلة. فهناك أصحاب «التيار الواقعي» أو العمليّ الذين غلبت عليهم، ذاتياً، النزعة العقلية المجردة الخالصة، أو استجابوا موضوعياً لأحوال «الأمر الواقع» أو لمتطلبات العيش الحيوية، أو كانوا بكل بساطة فريسة للانتهازية والنفاق الاجتماعي السياسي. فمن المؤكد مثلاً أن ثمامة بن الأشرس كان رجلاً «لكل الفصول»، وأن أبا الهذيل العلاف لم يكن أكثر من متكلّم بارع «دقيق

الجدل» نجح السلطان في أن يجعله هو وأصحابه من جملة رجاله في عالم الكلام، وذلك بما كان ينفقه عليهم من المال، وأنّ النفاق كان إحدى خصاله. وثابت أن النظّام لم يتّصل بالسلطان إلا بعد أن باع قميصه ليأكل من ثمنه وجاع حتى «أكل الطين». وكذلك لم يكن الجاحظ صاحب جدل حقيقي، وكان يتوسل لإرضاء العباسيين بالسباب الدائم للعامة ومعاوية وبني أمية وبتكفيرهم، وكان لأحمد بن أبي دؤاد وجه رأي في أن يثق بظرفه وألا يثق بدينه، والتكسب وحده هو الذي «حرفَهُ» إلى ابن الزيات والسلطان، وإرضاء السلطان وحده هو الذي جعله يطلق أحكامه «الخفيفة» في الأمور الشرعية الخطيرة. أما جِدّه فيجور عليه ويبدّده هزله. والغالب عليه أنه من «عامة المعتزلة» الذين لا يملك أحد دفع الإعجاب بأدبه وفنّه، أما أن يحتج به مثلاً رصيناً محكماً للاعتزال، فبعيد.

ومع ذلك فإنّه ليس من الإنصاف أن نتمثّل حال المعتزلة «العمليين» في هيئة المنافقين والانتهازيين أو المعوزين فحسب، الذين لا خلاق لهم ولا ذمة. فالحقيقة أنّ الحالات المفردة التي تنطبق عليها تلك الخصال يقابلها حالات أخرى لمعتزلة «واقعيين» عملوا في خدمة السلطان بنزاهة وتجرّد. والأرجح أن يكون مبدأ عملهم التسليم بالواقع القائم، على علّاته، والعمل من أجل أن يكون على أفضل صورة ممكنة. وهذا بلا شك حال أولئك المعتزلة الذين استخدمتهم الخلافة في الدواوين، وذلك بفضل ما عرف عنهم من تعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والمثال البارز لحالة هؤلاء أبو يعقوب الشحام الذي اختاره أحمد بن أبي دؤاد ليكون ناظراً على المظالم في عهد الواثق، ومعه «رجال من المعتزلة ومن أهل الدين والطهارة والنزاهة لإنصاف المتظلّمين من أهل الخراج». وقد أدّى هؤلاء دوراً جليلاً في قمع الظَّلَمَة وقبض أيديهم عن الانبساط في الظلم، وتُروى عنهم في ذلك روايات.

لا شك في أنّ المعتزلة الواقعيين كانوا يدركون البون الشاسع بين «نظريتهم» الكلامية وبين «واقع الخلافة». وثمامة بن أشرس نفسه، من بين هؤلاء، كان يقول إنّ المأمون «عاميّ لتركه القَدَر»، وكان هو وغيره يعلم أنّ المأمون كان يقول: «الإرجاء دين الملوك». ولم يكن من

المعقول أن يأخذ الخلفاء العباسيون بأصل «المنزلة بين المنزلتين» في مسألة الأسماء والصفات. والخلفاء «عباسيّة» يقولون بالإرث لا بالعقد والاختيار. أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد نهى المأمون نفسه عن أن يتولى أمره «الأفراد»، وجعله أمراً خاصاً بأولي الأمر. فكل ذلك شاهد على «بعد» الخلافة عن الاعتزال وكل ذلك كان يعلمه المعتزلة الواقعيون. ومع ذلك فإنهم «تعاونوا» مع الخلافة والسلطان. فلم كان ذلك؟ الجواب بكل بساطة هو أنّ الخلافة هي الواقع الوحيد الممكن عملياً آنذاك. وهي، بغضّ النظر عن طريقة تحقّقها، ضرورية لحفظ الشريعة ودوام وجود الجماعة ووحدتها، فلا مفرّ من قبولها والرضى بها وخدمتها خدمة للإسلام نفسه ولأمة الإسلام. ولم يكن فعل أحمد بن أبي دؤاد نفسه ليشذّ عن هذا المنطق. وهذا المنطق هو أيضاً المنطق الذي تعلّل به المأمون نفسه: منطق «الواقع» لا منطق «القانون» أو «الشرع». ويكفي أن نسترجع ههنا، لتعزيز هذا الوجه من النظر، ما أجاب هذا الخليفة به «بعض الصوفية» ـ وليس يبعد أن يكون من «صوفية المعتزلة» أنفسهم ـ الذي جاء ليناظره في «شرعية» مجلسه «الخلافيّ» ويسأله: «أباجتماع من المسلمين عليك ورضاً بك أم بالمغالبة لهم والقوة عليهم بسلطانك؟»، فيكون جواب الخليفة أنه لم يجلسه باجتماع منهم ولا مغالبة لهم وإنما عقد له الأمر سلطان مضى للمسلمين، أعطوه السلطان طائعين أو كارهين، فلمّا صار الأمر إليه هو، علم أنّه يحتاج إلى اجتماع كلمة المسلمين على الرضى به، وهو يريد ذلك الرضى ويطلبه من جماعة المسلمين لنفسه، أو لرجل آخر من المسلمين يجتمعون عليه، لكنّ الواقع يفرض عليه أن يقوم «الآن» بالأمر: «فلمّا صار الأمر إليّ علمت أني أحتاج إلى اجتماع كلمة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها على الرضى بي، ثم نظرت فرأيت أني متى خلّيت على المسلمين أمورهم اضطرب حبل الإسلام ومرج عهدهم وانتقضت أطرافهم وغلب على الناس الهرج والفتنة، ووقع التنازع فتعطلت أحكام الله عزّ وجلّ ولم يحجّ أحد بيته الحرام ولم يجاهد الناس في سبيله ولم يكن لهم سلطان يجمعهم ويسوسهم، وانقطعت السبل ولم يؤخذ لمظلوم من ظالم، فقمت بهذا الأمر حياطة للمسلمين ومجاهداً لعدوّهم وضابطاً لسبلهم وآخذاً على أيديهم». ولقد زعم المأمون أنّ جوابه هذا كان حيلة

منه ردت «العصيان» بأيسر السبل؛ إذ اقتنع الرجل وأصحابه المجتمعون في المسجد ولحقوا بركب الخلافة، إلا أنّ الحقيقة هي أن محاكمة المأمون كانت تبلور نظرية كاملة في «الواقعيّة السياسية»، وأن الذين «تعاونوا» مع الخلافة من المعتزلة لم يخرجوا في تفكيرهم عن هذا النمط من رؤية الأمور. وفي اعتقادي الجازم أن أحمد بن أبي دؤاد كان في فلسفته السياسية ينطلق من أمرين: **الأول** هذا النهج الواقعي العملي في رؤية الأمور وتقديرها، **الثاني** أنّه كان ينفذ ما ينفذ لا بما هو «معتزلي»، وإنّما بما هو صاحب منصب مخصوص في الدولة يوجب عليه ذلك إيجاباً، وهو منصب قاضي القضاة.

ثم إنّ علينا أن نلاحظ أن تردّد المعتزلة على مجالس الخلافة ـ ويستوي في ذلك المثاليون منهم والعمليون ـ قد اقترن بتردّد سواهم من أصحاب الفرق والملل والمذاهب على هذه المجالس نفسها. وفي خلافة المأمون، الذي يقال عادة إنّ الاعتزال أدرك فيها أوج زهوه وقوته وسطوته، لم يكن المعتزلة هم رجال دار الخلافة، وذلك على الرغم مما يمكن أن يوهم به حراك ثمامة بن الأشرس. ومن المؤكّد أنّ مكانة رجل كيحيى بن أكثم في خلافة المأمون لا يمكن أن تقارن بها مكانة أيّ أحد من أتباع الفرق أو المذاهب التي كان «يزيّن» بها هذا الخليفة مجلسه. ولقد كان يحيى بن أكثم من «أصحاب السنّة» ولم يكن يمتّ إلى الاعتزال بصلة. ثم إنّه هو الذي كان قاضي المأمون الأكبر، الذي ردّ المأمون عن لعن معاوية، وأخطر من ذلك عن المضيّ في إباحة «المتعة». أما أحمد بن أبي دؤاد فلم يشغل منصب القضاء الأسمى إلا في خلافة المعتصم والواثق، حيث أصبح «الامتحان» بعض عمل هذه «الآلة» التي انطلقت حركتها وباتت محكومة بانقضاء وقت طبيعي ضروري لتتوقف. فليس علينا، إذاً، أن نظنّ أن مجلس المأمون كان مجلساً للمعتزلة أو غيرهم بالذات، وإنما هو مجلس لخليفة كان يحرص حرصاً جازماً على أن يكون «فوق الجميع» ولجميع «الطوائف» وكان يرجو بصريح القول أن يكون مجلسه «بتوفيق الله وتأييده ومعونته على إتمامه سبباً لاجتماع هذه الطوائف على ما هو أرضى وأصلح للدين». ولا شك في أنّ واقع الحال لم يكن على نحو آخر في عهود الخلفاء الآخرين. وفي حالة المعتزلة بالذات يتعيّن أن نلاحظ على نحو مبيّن أن الدور

الجوهري لمعتزلة دار الخلافة قد ارتبط ارتباطاً فريداً بمناظراتهم الدينية الخالصة مع المخالفين للإسلام من سمنيّة وثنوية ودهرية وزنادقة وغير أولئك من أصحاب الملل والنحل والمذاهب.

أما أدوار ثمامة بن الأشرس في عهد المأمون، وأحمد بن أبي دؤاد في عهديْ المعتصم والواثق، ومعتزلة المظالم في عهد الواثق، فلا ترقى في الأهمية إلى الدرجة التي تسوّغ الزعم أن الدولة كانت دولتهم، وأنّ «قرارات» الخلافة العظمى، فضلاً عن قراراتها الصغرى، كانت تصدر حقيقةً عنهم.

وقد يبدو أن دور أحمد بن أبي دؤاد بالذات يشذّ شذوذاً تامّاً عن دور غيره من الذين يُنسَبون إلى الاعتزال. فقد أطبق جميع المؤرخين القدماء وبعض الكتّاب والشعراء الذين عاصروه على أنه كان واحداً من رجال الاعتزال. وقد تردّد وتكرّر قول بعضهم إنه هو الذي أجّج المحنة ودفع المعتصم والواثق، وبخاصة الواثق، إلى التشدّد فيها. وقد لا يكون من الحكمة بادئ ذي بدء أن نقف في وجه تيار طاغٍ من الرأي كهذا التيار. بيد أنّ من الضروري في كل الأحوال، وعلى الرغم من قوة ما يلوح من «بداهة» في هذه الدعوى، أن نلاحظ ملاحظات:

الأولى: أنه لم يشهد أحد من القدماء بأي دور لأحمد بن أبي دؤاد في إشراع باب الامتحان. وأقصى ما يمكن افتراضه هنا هو أن يكون أحمد بن أبي دؤاد قد وافق المأمون على «تجربة العنف» التي قرر الإقدام عليها، وذلك خلافاً لموقف يحيى بن أكثم الذي يغلب على الظنّ أن يكون قد عارض رغبة المأمون في ذلك فاستحقّ نقمته التي عبّر عنها في وصيته.

الثانية: أنّ الدور «الفعال» الذي أداه أحمد بن أبي دؤاد في امتحان القضاة والمحدِّثين وغيرهم في خلافتَيْ المعتصم والواثق لم يكن مرجعه قوة الاعتزال وشدة نفوذه في دار الخلافة أو حماسة ابن أبي دؤاد الشخصية لرفع رايات الاعتزال إلى أعلى نقطة وأنفذها في الدولة، وإنما مرجعه «المنصب العام» أو الرسمي الذي كان أحمد بن أبي دؤاد يشغله في الدولة، وهو منصب «القاضي الأول»، قاضي القضاة، ورأس الجهاز

القضائي الموكل إليه أمر ضمان التغطية «الشرعية»، وإنفاذ «القرار الخلافيّ» أو «الملكي» السياسي ذي الرجع «الشرعي».

الثالثة: أنّ ثمة دلائل عديدة تشهد أنّ أحمد بن أبي دؤاد قد أفرغ وُسْعه في «التخفيف» من وطأة المحنة على بعض كبار الرجال الذين امتُحنوا، وبخاصة أحمد بن حنبل وأحمد بن نصر الخزاعي. فقد حاول أن ينتزع «إجابة صورية» من أحمد بن حنبل ليجنّبه عناء الامتحان، وكان، صراحة، كارهاً لقتل أحمد بن نصر الخزاعي، وقد حاول أن يثني الواثق عنه لكنه لم يفلح. لكن أحمد بن حنبل أصر على تضليله وتكفيره هو بالذات، أكثر من غيره، لأنه كان «الأداة» الطيّعة للسلطان في فعلته. وقد كان فهم أحمد بن حنبل أنفذ من أن يذهب به الوهم إلى أن ابن أبي دؤاد هو «الفاعل» الحقيقي للمصيبة. ولم يكن توجيه «المسؤولية» إلى ابن أبي دؤاد والتصريح ببراءة الخليفة منها أو التنازل عن «حقه الشخصي» تجاهه إلا وسيلة لتجنب تأجيج نار الصراع الملتهبة. ولا بد من أن ذكرى صاحبه أحمد بن نصر الخزاعي كانت عالقة بذهنه على الدوام.

الملاحظة الأخيرة، أنه على الرغم من نسبة أحمد بن أبي دؤاد إلى الاعتزال، إلا أنه لا يُعرَف عنه أيّ آراء كلامية خاصة حول مذهب الاعتزال أو غيره. وقد قال عنه أحمد بن حنبل نفسه إنه في الكلام «ليس بشيء»، وكان يصفه بأنه «جهمي» فحسب، ولم ينسب إليه صاحب **طبقات المعتزلة** أي قول في الكلام. ويبدو أنّ ابن النديم هو أوّل من ألحقه صراحة بالاعتزال، وربما يكون سبب ذلك دوره الصريح في «إدارة» الامتحان، والإشراف عليه. وأقرب مصادرنا التاريخية إلى عهد المحنة، وهما صالح بن أحمد بن حنبل (ت. ٢٦٥هـ)، وحنبل بن إسحاق ابن حنبل (ت. ٢٧٣هـ) لا ينطقان بكلمة واحدة عن «اعتزال» أحمد بن أبي دؤاد، وإنما الذي يقوله حنبل عنه على لسان أحمد: «ما كان له معرفة بشيء، وإنما كان يعوّل على هؤلاء المعتزلة، أهل البصرة برغوث وأصحابه، فأما هو فلا صاحب علم وكلام ولا نظر». وقد يمكن أن نضيف أن تعليله لتأخّره عن الاتصال بالمأمون بـ «حبسة القدر وبلوغ الكتاب أجله» قد لا ينمّ أبداً عن عقيدة اعتزالية حقيقية أو متماسكة. أما «أصحاب» أحمد الذين سيّروا «الجهاز الكلامي» في آلة الامتحان، من

أمثال برغوث وغسان (بن محمد المروزي)، من قضاة الكوفة، و«صاحب الشافعي» أبي عبد الرحمن أحمد بن عبد العزيز الشافعي وأحمد أو محمد بن رباح وأبي شعيب (ابن الحجام)، فلا نعرف عن أحد منهم أنه كان من المعتزلة. وقد أنكر أبو الحسين الخياط إنكاراً تاماً أن يكون برغوث ـ الذي يبدو أنه أدى دوراً بارزاً في سؤال أحمد ـ من المعتزلة. وذلك يفضي ضرورةً إلى القول إنّ علينا أن نخفّف من الغلوّ في أمرين: **الأول**، أن ينظر إلى المحنة «من خلال» أحمد بن أبي دؤاد ـ وهو ما أسرف فيه «أهل الحديث والآثار» وأصحاب أحمد بن حنبل ـ **والثاني**، أن ننظر إلى الاعتزال «من خلال» الدور الذي أدّاه أحمد بن أبي دؤاد في الامتحان وأن ننسب هذا الدور إلى المعتزلة بالتخصيص. ذلك أننا حتى لو تساهلنا إلى أبعد الحدود في الاستدلال، فإنه لا يحصل لدينا أكثر من القول إن ابن أبي دؤاد قد أدّى الدور الذي فرضته عليه وظيفته الرسمية. وبطبيعة الحال نحن لا نعوّل كثيراً على دعوى القول إنه في حقيقة أمره «أمويّ» الهوى، ولا نستخدم مثل هذه النسبة لأيّ غرض استدلاليّ خاص. والأرجح أن تكون هذه الشبهة قد علقت به إبّان «محنته» الغامضة في عهد المتوكّل. والذي يغلب عليه اعتقادنا هو أنّنا حتى لو سلّمنا بنسبة أحمد بن أبي دؤاد إلى الاعتزال نسبة حقيقية، فإن علينا أن نُقرّ بأنه لم يكن في نهاية المطاف إلا واحداً من المعتزلة العمليين أو الواقعيين الذين نجموا في الاعتزال و«استخدمتهم» الخلافة لإنقاذ أحد مشاريعها السياسية الدقيقة. أما زَهْو الجاحظ بدور أحمد بن أبي دؤاد وأصحابه في المحنة فيشبه أن يكون، في أحسن الأحوال، زهو الجاهل بحقائق الأمور، وهو لا يليق إلا بخفّة الجاحظ وظرفه.

٢ ـ كان المأمون يقول: «معاوية بِعَمْره، وعبد الملك بحجّاجه، وأنا بنفسي!». وكان المأمون حقاً «أحد ملوك الأرض» الذين يجب لهم هذا الاسم «على الحقيقة». ومع ذلك تبادر إلى أذهان كثيرين أنه كان، بمعنى من المعاني، «لعبة المعتزلة»، وأنّهم هم الذين ألجؤوه إلى القول بخلق القرآن وبإشهار المحنة من جانب دولة هي دولتهم. والحق أن كل الدلائل تنهض لكي لا ترى في مثل هذه الرؤية إلا وهماً كبيراً. فنحن، بادئ ذي بدء، نعلم أنّ القول بخلق القرآن ليس قولاً يخص المعتزلة من

دون غيرهم؛ إذ إنّ ثمة قطاعاً واسعاً من متكلمي الفرق المختلفة كان يذهب هذا المذهب. ونحن نعلم أنّ أكثر المروّجين له في دار الخلافة لم يكن ثمامة بن الأشرس أو غيره من المعتزلة وإنما بشر المريسي. وحتى لو سلّمنا جدلاً بأن بعض المعتزلة الذين كانوا يتردّدون على دار الخليفة ومجلسه قد عبّروا عن اقتناعهم بهذا القول، فإنّه ما كان لهم أن يفرضوه عليه أو أن يلجئوه إليه أو حتى أن يحسّنوه في عينيه، إن لم يكن هو نفسه قد رأى وجهاً للأخذ به، ثم، من بعد، لاستخدامه لأغراضه من حيث هو خليفة أو «ملك». ثمّ إنّه ليس لدينا نص واحد يشير من قريب أو من بعيد إلى أنّ واحداً من المعتزلة قد «أشار» على المأمون بامتحان من امتحنهم من الفقهاء أو المحدِّثين أو رجال السياسة. وأكثر من ذلك ثبوتاً أن مذهب الاعتزال لم يكن جملة، مذهباً للمأمون، وعقلانية المأمون كانت عقلانية تجريبية واقعية، هي عقلانية «رجل الفعل» و«السياسيّ» الذي لا ينشد أهدافاً نظرية أو تأملية لا عقلانية المتكلم أو الفيلسوف الميتافيزيقي. أما القول بخلق القرآن فمسألة عَقَدية فرعية «اقتنصها» المأمون ووقف عندها، لا لخطورتها «الحاسمة» بإطلاق في مسائل الجدل الديني والتوحيد الإسلامي ـ إذ لا بد من أنه كان يعلم أن الإحراجات المتولدة عن الأخذ بنقيضها كان يمكن أن تجد لها دفعاً في إطار منظومة كلاميّة متماسكة أخرى هي منظومة القائلين إن القرآن غير مخلوق ـ وإنما لما يمكن أن «توظّف» له في إطار «منطق الدولة» ـ أو منطق المُلك ـ الذي كان هو المنطق الذي يراعيه المأمون ويرعاه قبل أي منطق آخر.

معنى ذلك كله أن علينا أن نبحث عن دواعي الامتحان في الشروط الاجتماعية ـ التاريخية لخلافة المأمون، لا في تأثيرات «مجردة» وقعت في روع الخليفة وعقله من جانب هذا المعتزلي أو ذاك ممن كان يتردد على مجلس الخليفة أو داره. أين تكمن مثل هذه الشروط؟

للجواب عن هذا السؤال علينا أن نجيب عن سؤالين آخرين:

الأول: ما طبيعة «الفَصْل النوعي» في الرجال الذين امتُحنوا؟ أو هل من عوامل ذاتية كامنة في الممتحَنين من شأنها أن تعلّل امتحانهم، خلا

القول إنهم ممن «يتوقع» ألا «يجيبوا» في «الامتحان»؟ والثاني: كيف كان «مبدأ» المحنة، مكاناً وزمناً؟

لقد كان الجواب عن السؤال الأول دوماً أن الذين استهدفتهم المحنة هم الفقهاء والمحدّثون الذين ينتسبون إلى «أصحاب الحديث والسنة». وحين نقول (أصحاب الحديث والسنة) إنّما نعني ذلك التيار الذي يبدأ قبل المحنة، لكن لا على وجه التحديد، بسفيان الثوري وسفيان بن عيينة، ويمرّ بعبد الله بن المبارك ويزيد بن هارون وآخرين كثيرين ليستقرّ في المحنة عند يحيى بن معين وأحمد بن حنبل والجماعة التي نعرف، وهذا القول صحيح بإجمال. غير أن علينا أن نتنبّه إلى أمرين:

الأول، أنّ المأمون لم يمتحن أصحاب الحديث وحدهم وإن كانوا هم المستهدفين بالدرجة الأولى؛ إذ كان بين الممتَحنين من يذهب صراحة مذهب أبي حنيفة في الأخذ بالرأي. وكان بينهم أيضاً رجال لا صلة لهم بأصحاب الحديث أو الفقهاء وكان بينهم رجال لم يمتحنوا إلا لأسباب سياسية معلَنة صريحة.

والأمر الثاني، أنّه لم يخطر ببال المأمون قطّ أن يمتحن رجال الحديث بما هم رجال حديث فحسب أو علماء يحدّثون وفقاً للأصل الرئيس الثاني من أصول الدين. فلم يكن المأمون أبداً ذاك الخليفة المنكر للحديث، ونحن نعلم عشقه للتحديث ورغبته فيه بل محاولته «اليتيمة» أن «يحدّث»، وذلك على الرغم من اعتقاده أن جلّ رجال الحديث غير أكْفِياء وأن الواحد منهم يحفظ ثلاثة أحاديث أو أربعة ثم يُلحق نفسه بأهل الحديث! والحقيقة أن المأمون كان «يتوجس خيفة» من رجال الحديث ويخشى خطرهم على «العامة». وهو لم يكن يأخذ عليهم ضعفهم، بعامة، في علم الحديث، فحسب، وإنما كان ينكر فيهم قوتهم المتنامية المستحوذة بصورة متصاعدة على أفئدة العامة وإرادتهم ورغبتهم في «الرياسة». فإذا قرَنّا بهذه «القوة الموازية» أنها قوة «أموية» الهوى، بعامة، تبيّنا مقدار الخطر الذي كان ينتظره المأمون من مثل هذه القوة على الدولة، دولته وسلطتها وتماسكها ووحدتها ومصيرها. ويتعيّن أن نقول إنه لو أن الخطر هذا، خطر أصحاب الحديث والسنة وزعمائهم، قد وقف عند أعداد الفقهاء والمحدِّثين أنفسهم لما ألقى المأمون إليه بالاً كبيراً،

ولأغفله إغفالاً تامّاً أو شبه تام. لكنّ الخطر كان في عينيه حقيقياً، وكان يتمثّل في سلطة هؤلاء الرؤساء على العامة، وفي إمكان تحوّل هذه القوة إلى قوى ضاربة تدكّ أسس مملكته برمّتها، وذكرى العامة عند المأمون عظيمة. فهم الذين انحازوا إلى أخيه الأمين في الصراع الذي لا يمكن أن يمحى من ذاكرته، والخراسانية والشامية منها على الأقل أموية. والعلوية يشدّونها إليهم شداً، وقد سبق للمأمون أن أراد «معاقبة العوامّ» لتغاليهم في الظن في آل علي بن أبي طالب «ما يظنّونه بالأنبياء» ولجريهم وراء أئمتهم وتقديمهم لهم على كل أحد غيرهم، وهو الأمر الذي تقول بعض الروايات إن المأمون قدّر معه أن تولية أحد أئمتهم العهد - وهو عليّ الرضا - يمكن أن تجعلهم يظهرون ما استتر عندهم من «الحركات الموجودة في الآدميين فيتحقق للعوام حالهم وما هم عليه مما خفي بالاختفاء». وفي مفتتح رسالة «الامتحان» الأولى يقرن المأمون بين فعله وبين «العمل بالحق في الرعية والتشمير لطاعة الله فيهم»، كما يقرن بين ضلال «الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة» وبين أولئك الذي ادعوا أنهم «أهل الحق والدين والجماعة» واستطالوا بذلك على الناس مُظهرِين «السمت الكاذب والتخشع لغير الله والتقشف لغير الدين» تزيّناً بذلك عند العامة وتصنّعاً «للرياسة والعدالة» فيهم. ولم يكن غرضه من امتحان هؤلاء «الرؤساء» سوى «تكشيفهم» و«إشهار» أمرهم و«فضحه» عند العامة. ولم يغفل المأمون عن ذكر العامة حتى في مرض موته؛ إذ وجّه، في وصيته، القول إلى خليفته: «الرعية الرعية! العوام العوام! فإن المُلك بهم...». فإشهار المحنة، إذاً، لم يكن إلا تحت وطأة تعاظم سلطة «موازية» لسلطة الخلافة، هي سلطة «أهل الدين» الذين كانوا يتطلّعون إلى السيطرة على العامة ليعززوا بذلك دعواهم أنهم «حراس الأرض»، وأن أولئك الذين «صار ملكهم إلى صبية أغمار غلب عليهم زنادقة العراق فصرفوهم إلى كل جنون وأدخلوهم في الكفر، فلم يكن لهم بالعلماء والسنن حاجة، واشتغلوا عهدهم واستغنوا برأيهم»[٩]

---

(٩) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة (القاهرة: مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٣)، ص ٢٠٧. وحول صورة «الحنابلة» بالذات في الخلافة العباسية، انظر: Henri Laoust, «Le Hanbalisme sous le califat de Baghdad,» *Revue des études islamiques*, vol. 17 (1959).

ليسوا أهلاً لحراسة الدين والدنيا. فالمأمون، إذاً، إذ اختار أن يمتحن «رؤساء» أهل الحديث والفقه ومن بيده «سلطة» أو سلطان إنما كان يهدف إلى «ردّ القطيع إلى الحظيرة»، أي رد الجماعة إلى المُلك، لأنّه لا قوام للملك من دون انصياعهم وطاعتهم لإمرة الخليفة والدولة. والمأمون إذ يمتحن «أهل الدين» ممن كان يتوجّس فيهم قلة الولاء والطاعة إنما كان يتوسل، «بإجابتهم» في الامتحان إلى أن يسقطوا من أعين العامة فيظهر عندها بجلاء أنهم ليسوا ممن يوثَق بدينه وبرئاسته. ولم يدرك هذا الأمر أحد مثلما أدركه أحمد بن حنبل، لذا فإنّه أصرّ إصراراً عظيماً على «عدم الإجابة»، أي على «العصيان» الكامل، فطالت محنته وتردّد فيها بين أيدي ثلاثة خلفاء، وهو ما لم يحدث إلا لقلة قليلة من الممتَحنين، وبخاصة أولئك الذين حُبِسوا فظلّوا في الحبس حتى قضوا فيه.

وينبغي أن ننظر بجدية قصوى إلى الخطر المتعاظم لأهل الحديث والسنة منذ مطلع القرن الثاني ومبدأ دولة بني العباس. ولعلّ من واجبنا أن نتذكّر هنا خروج «أصحاب الحديث والآثار» مع محمد بن عبد الله بن الحسن ومع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن ونصرتهم لهما في الخروج على خلافة أبي جعفر المنصور، بالقول واللسان والإفتاء مثلما فعل مالك بن أنس وأبو حنيفة وسفيان الثوري، أو بالبروز للقتال مثلما فعل عبّاد بن العوام ويزيد بن هارون وهشيم بن بشير وغيرهم. كما إنّ علينا أن نربط بهذا التيار حركة «المطوّعة» التي أخذت على عاتقها منذ السنوات الأولى لخلافة المأمون أن تقف في وجه الفساد والجور والسلطان نفسه وأن تجعل من «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» مسوغَ وجودها الأساسي، فشدّت إليها العامة ثمّ بقيت بعد تبديد شملها حيّة فاعلة في الخفاء، حتّى عادت وتفجّرت في أوائل الثلاثينيات في آخر خلافة الواثق مع أحمد بن نصر الخزاعي الذي كان بكل تأكيد على صلة شخصية ومذهبية وثيقة بأحمد بن حنبل حامل لواء «العصيان» منذ أواخر خلافة المأمون حتى رحيله في خلافة المتوكّل عام ٢٤١هـ. وليس يخالجني أي ريب في أنّ أحمد بن حنبل لم يكن هذا الإمام «المطيع» للسلطان على الرغم من دعواه العريضة أنه يأخذ بالدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح ولا يخرج عليهم بسيفه ولا يقاتل في فتنة، وأن من السنّة التي يتّبعها «الصبر تحت لواء السلطان على ما كان عليه من عدل

أو جور، وأن لا نخرج على الأمراء بالسيف، وإن جاروا، وأن لا نكَفِّر أحداً من أهل التوحيد، وإن عملوا الكبائر». لقد كان في حقيقة الأمر في حالة «عصيان» مستمر اتخذت أشكالاً متعددة. عدم الإجابة، إعادة الصلاة التي كان يقيمها خلف إمام «فاجر»، الامتناع عن التحديث، التعريض بالسلطان كناية أو تصريحاً، التكفير لمن أنفذوا سياسة الخليفة في الامتحان، رواية «حلمه» الذي يعبّر عن رضى الله ورسوله وعن شجب غير مباشر للـ «آخر»، رفض السلطان وإنكار ذلك، وغير ذلك من أشكال «العصيان» التي يتعيّن علينا اعتبارها صورة من صور «القدرة» التي تعبّر عن نفسها بشكل غير مباشر (Potestas indirecta) فتكون بمثابة القوة المضادّة غير الطيّعة لسلطة الدولة الأصلية. وقد كان أحمد بن حنبل يعلم أن المصدر الرئيس لقوّته يكمن في العامة. فكان يقيس حركاته وسكناته، لا في ضوء مقياس رضوان الله وحده، وإنما أيضاً في ضوء ما يترتب على هذه الحركات والسكنات من تأثير على الناس والعامة. لقد كان يمثّل «المقاومة» التي لم تقف عند «المصابرة» وإنما تعدّتها إلى «نصرة» ثورة الخزاعي وإلى التحالف مع دعاة مناهضين للدولة. أما الخليفة فلم يكن لينظر بعين الرضى إلى هذه الآلاف الكثيرة من العامة الذين يألفون مجالس يزيد بن هارون أو أحمد بن حنبل، أو يضطربون ويهيجون لمرأى جثة أحمد بن نصر الخزاعي ورجال الخليفة ينزلونها من مواقع الصلب. ألم يقل المأمون أو غيره؛ إذ نظر إلى مجلس يزيد بن هارون: «هذا المُلك»؟ ولكن أليس لهذه الكلمة وجهها الآخر، وجه السلطة، بحيث لا شيء يحول دون السؤال: أليس هذا المُلك مُلكاً آخر في مُلكنا؟ أو: أليس هذا المُلك مُلكاً يتهدّد مُلكنا على الحقيقة؟ وحتى لو فرضنا أن مثل هذا القول قد أطلقه أصحاب الحديث ليرفع من شأنهم، أليست الدلالة الحقيقية له كامنة في زهو أصحاب الحديث بقوتهم وتفاخرهم بـ «ملكهم» وتقديمه على مُلك الخليفة؟ الحقيقة هي أن ما يحكم منطق «صراع» الامتحان، عند هذا الموضع، هو أنّ (أهل الدين) من رجال الحديث والفقه المنتمين إلى «تيار الحديث والسنة» ومن ناصرهم من العامة، قد تعاظم أمرهم وتحوّلوا، بفضل التفاف العامة حولهم، إلى تجمّع يمثّل قوة بالغة الخطر على الدولة. وبتعبير آخر، نجم في الدولة ـ الجماعة «تعدد» في

القوى فأصبحت إمكانات الصراع أقوى وأشد. ولو أن فئة أو جماعة (أهل الدين) بقيت عند حدود الدين الخالص، أي عند حدود الفرائض والأحكام التي هي للعبد في خاصة نفسه فحسب، لما ترتّب على ذلك أي خطر، ولما توجّست السلطة السياسية الأساسية خيفة منها. لكن الانتشار «الاجتماعي» ـ أي انتقال التأثير من الفرد إلى الجماعة، ومن الجزئي إلى الكلي ـ حوّل «الدينيّ» إلى «السياسيّ». ويتعزّز عادة مثل هذا التحوّل أو الانقلاب حين تكفّ الطبقة أو الفئة أو الجماعة ـ الدينية أو الاقتصادية أو الإثنية أو. . ـ عن أن تظلّ واقعاً دينياً أو اقتصادياً أو إثنياً أو. . ، وترى في الفئات أو الطبقات أو الجماعات الأخرى «عدوّاً يتعيّن الإجهاز عليه». والذي حدث فعلاً هو أن أصحاب الحديث والسنّة وأعوانهم قد بلغوا من كثافة القوة وانتشارها مبلغاً جعلهم قوة أيديولوجية ذات قواعد وأركان عميقة في المجتمع، لا تمثّل في عين الخلافة سلطة منافسة وديعة وادعة وإنما «سلطة موازية» مناضلة تنظر إلى الدولة نفسها بمنظار مبدأ «تغيير المنكر». وقد كان من الطبيعي تماماً أن يتقدّم «السياسي» الممثّل في السلطة الأصلية، سلطة الخلافة، ويعيد الأمور إلى نصابها، فيعمل على حسم الصراع الذي لم يكن في حقيقة الأمر إلا صراعاً على «السيادة» والسلطة يخفي بكل تأكيد صراعاً على «الغايات». لكن ما كان فريداً فذّاً في عملية فضّ الصراع هو أنّ «السياسيّ» لم يتوسّل بالسياسيّ من أجل الإجهاز على قوة «الدينيّ» الموازية وردها إلى حدود «الطاعة»، وإنما توسّل بالدينيّ نفسه من أجل إنفاذ العملية. ولم يكن ذلك «الاستخدام» إلا لحفظ «ماء الوجه» الشرعي للخلافة، ولأن «الدينيّ» كان أنفذ وأمضى في الإطار الاجتماعي المرجعيّ القائم.

أما الشروط الخارجية للمحنة فلا تكشف عن عوامل حاسمة في إمضاء «الامتحان». فالأخطار العلوية بعيدة، وحالات الوثوب قليلة غير جسيمة داهمة، والمبادرة في حرب الروم هي للمأمون لا للروم. ومع ذلك فإنّ قدوم الخليفة إلى دمشق وإقامته فيها يتكرران بين عامي ٢١٥ و٢١٧هـ. وفي جوّ هذه الزيارات تتكون سحب المحنة؛ إذ إن المأمون يعلن عن بدء الامتحان بعد انصرافه من دمشق لحرب الروم، ويطلق

أوامره بالامتحان من طرسوس، وهو في أوج ملحمة الصراع مع الروم، فتصبح الملحمة اثنتين: واحدة مع الروم في الخارج، وأخرى مع «القوة غير المباشرة» في الداخل. ويتعيّن علينا أن نلاحظ أن مبدأ المحنة قد انطلق من دمشق عام ٢١٧هـ، حين أحضر المأمون محدّث الشام الشهير أبا مسهر الدمشقي وامتحنه ثم أمر بحمله ليحبس في بغداد حتى الموت، وأتبع ذلك بامتحان رؤوس الحديث في العراق ومصر. ومن الطبيعيّ ههنا أن نتنبّه، عند مسألة انطلاق الامتحان، إلى أمرين: **الأول**، أن الشام، الأموية، لم تغرّد للقاء المأمون؛ **الثاني**، أنّ أبا مسهر الذي امتحنه المأمون لم يكن يمثّل قوة اجتماعية ـ سياسية ـ دينية عظيمة في الشام فحسب، وإنّما كان «فقيهَ» الثائر السفياني أبي العميطر الذي «حرّر» دمشق في عام ١٩٥هـ وطرد عامل العباسيين عليها وأقام فيها «سلطة أموية» خالصة. وكان المأمون يعلم ذلك معرفة حقّة، وقد راجع أبا مسهر، في أثناء امتحانه له، بهذا الأمر وذكّره بعمله للسفياني! فإذا كانت دلالة ذلك إفاقة المأمون على خطر رؤساء الحديث «الأموية» في الشام، ورؤساء الحديث وسلطتهم على العامة ببغداد ـ وكذلك في بغداد كان ابن حنبل أمويّ الطوية والهوى ـ فإنّ الحكمة بعد ذلك تقضي بأن يقطع المأمون تردده القديم في شأن «تفجير الصراع» ـ وهو التردّد الذي يرجع إلى عهد يزيد بن هارون ـ ويتّخذ قراره بإشهار الامتحان و«تكشيف» قادة «القوة غير المباشرة»، وتحرير «العامة» من السلطة التي نصّبوها عليهم باسم التُّقى والورع والدين ومذهب الحق. ولكي لا يبدو المأمون بامتحانه ذاك جبّاراً ظالماً متعدّياً في أعين طوائف المسلمين المختلفة، حشد الجيوش لحرب الكفّار من الروم، وراح يجاهد أعداء الله والدين في عقر دارهم، ويوجّه «الامتحان» من قلب معركة الجهاد، ويصوّر للجميع أنّه «يجاهد» الكفّار في الخارج وفي الداخل على حدّ سواء. وقد كان العهد بجهاد الروم قديماً يكاد يرجع إلى ربع قرن تقريباً، فكيف صحا عليه المأمون مع الشروع في الامتحان بالذات؟ إنني لا اعتقد أن للامتحان معنى غير معنى مصارعة «قوة غير مباشرة» باتت تمثّل خطراً حقيقياً على الدولة لِما أصبحت عليه من سطوة وسلطة على جماعة المسلمين برمّتها، قوة تسوّغ عملها وحراكها باسم الدين وحده، وتتهدّد بإمكاناتها الواسعة قوة الدولة نفسها التي بدت، من وجوه عديدة، ملكاً

عُضوضاً غير جدير بأن يوكل إليه أمر خلافة الله أو خلافة رسوله على الأرض. لكن لماذا اختار المأمون القول بخلق القرآن دون غيره من الأقوال الكلامية أو العقيدية ليكون المحك الأساسي في «تجربة العنف» التي حملت اسم «الامتحان» أو «المحنة»؟ الجواب عن السؤال أنه كان على المأمون أن يختار، بالضرورة، سلاحاً «دينياً» خالصاً، لأنه كان يعلم أنّ أي سلاح سياسيّ «دنيائيّ» يمكن أن يختاره سيكون عاجزاً عجزاً مطلقاً عن تسويغ نفسه في وجه الآمر الشرعي أو الدينيّ الذي تتطلّبه «الكافة» ممن يرجو تسويغ فعله عندها. والمأمون والخلفاء جميعاً كانوا يعلمون أن حجة «الدينيّ» في الإسلام، أقوى من حجة «الدنيائي»، وأن ما يمس دين الله أخطر بكثير مما يمسّ مُلك الناس، سواء أكان هذا المُلك ملك بني العباس أم ملك غيرهم. والحقيقة أنه ما كان للمأمون أن يلقي بأبي مسهر في الحبس حتى الموت بسبب عمل قام به للسفياني قبل اثنين وعشرين عاماً من اجتماعه به في دمشق، لكن ذلك كان مسوّغاً بسبب رفض أبي مسهر «الإجابة» في مسألة خلق القرآن. وكذلك لم تكن الأدلة عند الواثق حاسمة في «خروج» أحمد بن نصر الخزاعي عليه مع الذين اكتشف مؤامرتهم للثورة والوثوب عليه، وبدا له أنّ قتله لداعٍ دينيّ خالص أوقع أثراً وأبعد دلالةً عند العامة، فقتله بيده بحجة أنه أبىً القول إن القرآن مخلوق، ومع ذلك فإنه «صلبه»، وهو جزاء من يأتي «الثورة» أو «الفتنة»، لا من يأبى القول إنّ القرآن مخلوق.

وفضلاً عن ذلك فإنّ المأمون قد اختار قضية «دقيقة» تمسّ معقد العصب هي من أبغض المسائل إلى نفوس «أهل التقوى والدين والحديث»، قضية عرف من قبل الارتكاسات المتوقّعة عند من يمكن أن يعرضهم للامتحان فيها ممّن ينتمون إلى أصحاب الحديث والسنة. فقد كان هؤلاء، من قبل أن يشرع المأمون في امتحانهم، يكفّرون الجهمية القائلين بخلق القرآن من أمثال بشر المريسي وغيره، ومن الطبيعي أن تكون استجاباتهم عند الامتحان متوافقة مع غرض المأمون من الامتحان.

والحقيقة أن اختيار «مقالة الامتحان» كان اختياراً محكماً دقيقاً، لكن النتائج البعيدة له لم تكن بالدقة التي كانت تُرتَجى. فقد مات المأمون في سنة المحنة نفسها، وقبل أن يمدّ المُمْتَحنون جميعاً يد الطاعة والإقرار،

فجرى الخليفتان اللذان خلفاه على ما جرى عليه «بقوّة الأشياء»، اتّباعاً لوصيّته وحفاظاً على تماسك «المُلك» ودوامه. أما المتوكّل فقد أدرك أنّ ظروف خلافته تتطلّب إحداث توازنات جديدة تفرض «رفع اليد» عن تيار أصحاب الحديث والسنة ومن تبعهم من العامة والعرب، وذلك لا يتيسر إلا بإجراء «سياسة» جديدة أحد وجوهها رفع المحنة وإعادة «الاعتبار» إلى كبار من أُخذوا فيها وحِيل بينهم وبين الخدمة العامة، وذلك هو الذي كان.

٣ ـ لقد رفع المتوكّل المحنة ونصر السنّة وكتم أهل البدعة لا شك في ذلك أبداً، لكن يتعيّن علينا أن نجري تعديلاً أساسياً في هذه «الرؤية». وهذا التعديل يقضي بالقول إن المتوكّل رفع «محنة القول بخلق القرآن»، لكنه لم يرفع «محنة أحمد بن حنبل» بما هو «إمام أهل الحديث والسنة»، أي بما هو هذه «القوة غير المباشرة» التي تمثّل سلطة في السلطة. لقد كفّ المتوكل ـ أو كاد ـ عن إثارة أسئلة في القرآن المخلوق أو القديم، مؤثِراً في ذلك عدم إثارة مشاعر أهل الحديث والسنة والعامّة الذين كان قد أصبح في حاجة ماسّة إليهم بعد أن شرع في إنفاذ سياسته المتطلّعة إلى التحرّر من نفوذ الأعاجم وسطوتهم في دار الخلافة. لكنّه في الوقت نفسه ظلّ مفتوح العينين على «الخطر» الماثل في قدرة شخصية اجتماعية ـ سياسية نافذة كأحمد بن حنبل، كان يعلم مكانتها عند العامة والجمهور، فظلّ يراقبه بحذر شديد. وكيف لا يراقبه وقد اكتشف أنّ أحمد بن أبي دؤاد نفسه، ممثّل الجهاز التنفيذي في المحنة وقاضي قضاة خلفاء ثلاثة، كان، في دعوى بعضهم، ذا «ميول أموية»؟

والحقيقة أنه منذ مطلع خلافة المتوكّل كان على أحمد بن حنبل أن يلزم بيته، وكانت أوامر حاكم بغداد واضحة: «الزم بيتك ولا تخرج إلى جمعة ولا جماعة، وإلا نزل بك ما نزل بك في أيام أبي إسحاق». ذلك أنّ أحمد بن حنبل قد توهّم، مثله في ذلك مثل الكثيرين، أنّ «انقلاب» المتوكّل كان يعني أن في وُسْعه أن يعود إلى ما حدّثته به نفسه، أي إلى «التحديث»، لكن ذلك كان مجرد وهم. وقد عزّز قرار استمرار حالة «الحصار» ما رُفع إلى دار الخلافة من أن أحمد يخفي في بيته بعض

«العلويين» الذين يحوكون مؤامرة أو ثورة. والواقع أن بادئ الرأي يُبعد أن يكون أحمد قد فعل ذلك ـ إذ كانت ميوله أموية صريحة وكان يثبت القول إن «معاوية خال المسلمين» وإنه من أئمة العدل، ويدفع عنه قول أهل السوء ويطلب من أصحابه مجانبتهم وعدم مجالستهم ـ ولم يكن ممن يمكن أن يأخذ، في قضية جوهرية كقضية الإمامة، بقول «الرافضة» أو «الإمامية» بالنص، أو بقول «العباسية» بالإرث. وكذلك لم يكن أحمد ابن حنبل في حاجة إلى أسباب كثيرة تسوّغ بغضه للعباسيين أو لأولئك المحدِّثين المتاجرين بالحديث الذين يروون في «السابع من بني العباس» حديثاً عن النبي يذكره بخير، لكنه حديث ظاهر الوضع. والأرجح أنه كان ممن يمكن أن يقبل ما ساقه نعيم بن حماد في «انشعاب» أمر بني العباس واندثار ملكهم.

ومع ذلك فإنّ صلابة المتوكّل في موقفه من ابن حنبل وفي إصراره على حمله إلى العسكر وفرض الإقامة عليه فيه وأمره له بالتحديث فيه، مما بدا لأحمد «حبساً بغير قيود»، كل ذلك يدفع أن تكون قصة العلوي الرابض في بيت أحمد قصّة مختلفة جملةً وتفصيلاً اصطنعها المتوكّل من أجل تسويغ استمرار حالة الحصار والعزل على أحمد بعد أن عزف عزوفاً شبه نهائي عن العودة إلى الكلام في مسألة خلق القرآن. وهذه «الواقعة» لا تجد تفسيرها إلا في فرض القول إنّ أحمد كان فعلاً «يدبّر» حدثاً، يشبه أن يكون كذلك الذي نسب إلى أحمد بن نصر الخزاعي. صحيح أنّ الخليفة عاد وأبلغ أحمد أنّه قد صحّت عنده براءته ممّا قُذف به، لكنّه أصرّ على أن يشخّص إليه بالعسكر ليقيم ويحدّث فيه. أمّا أحمد من جانبه فإنّه كان يعتقد أنّها «محنة» قائمة. ونحن إذا تدبّرنا النظر بروية في أقوال صالح بن حنبل وحنبل بن إسحاق ـ وهما أقرب مصادرنا إلى عهد المحنة وأكثرها مباشرة وتفصيلاً وليس لدينا بتاتاً ما يدعو إلى الشك في ما ورد عندهما ـ فإنّنا ندرك في الأمر «سراً» بل «أسراراً». فأم المتوكل التي اشتهت أن ترى «الرجل» فأجابها ابنها لذلك، تقول لابنها الخليفة ـ وقد رأت ابن حنبل: «يا بنيّ، الله الله في هذا الرجل، فليس هذا ممن يريد ما عندك، ولا هو بالصالح أن تحبسه عن منزله» أو نحو هذا الكلام. وحتى لو فرضنا أنّ مثل هذا

الكلام من أمّ المتوكّل لم يكن مما يمكن أن يصل إلى مسامع أحمد ابن حنبل ورواة القصة، فإنّ له دلالته الحاسمة في «فضح» الجو الذي كان يحيط بالامتحان وظروفه. ويعزز ذلك ما بلغته لغة «التعمية» والكناية عند الراوية حنبل بن إسحاق، إذ يورد توبيخ أحمد الشديد له بسبب أمور نقلها عنه وبلغت المتوكّل، فيعتذر حنبل قائلاً: «أنا يا عم؟ لعله إنّما أراد كذا وكذا الشيء..» فيقول أبو عبد الله (أحمد بن حنبل): «كيف؟ وهو يقول كذا وكذا لكلام ذكره أبو عبد الله؟». وفي رسالة ـ تشبه أن تكون برقية ـ يوجّهها أحمد من العسكر إلى ابنه أبي الفضل صالح ببغداد يقول له: «لا يأتيني أحد، ربما ينقطع ذكري ونُحمَل، فإنكم إذا كنتم هاهنا فشا ذكري، وكان يجتمع إليك قوم ينقلون أخبارنا، ولم يكن إلا خيراً». وهذا بيّن في أنّ ما كان ينقله هؤلاء القوم مما يجري في دار أحمد من أمور خفيّة لم يكن ليدخل في باب «الطاعة» لأُولي الأمر. إنّنا هنا أمام «فتنة» أخرى غير الفتنة الأولى، فتنة الامتحان. وحين كان أحمد يذكر حاله وهو محبوس عن أهله بالعسكر كان يقول: «والله تمنّيت الموت في الأمر الذي كان. وإني لأتمنّى الموت في هذا وذاك. إن هذا فتنة الدنيا، وكان ذاك فتنة الدين. ثمّ جعل يضم أصابع يده ويقول: لو كانت نفسي في يدي لأرسلتها، ثم يفتح أصابعه». ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأنّ أحمد قد صبر، في نفسه، حتى النهاية، وأبى أن يحمل قيود غيره من (أهل الدين) الذين لمّا أُعطوا وأُجري عليهم قبلوا، فدخلوا عليه ـ أي على السلطان ـ فكانت تلك «قيودهم». أمّا شأنه مع أهله الذين قبلوا صلة السلطان وجوائزه فكان بادئ الأمر وتاليه التوبيخ والهجر، وحين لم ينفع ذلك بسبب ضغط أمور العيش الحيويّة عليهم وتعلّقهم لذلك بأعطيات الخليفة، استسلم لواقع الحال وقال: «ما حيلتي إذا أردت أمراً وأراد الله أمراً!».

هل استجاب أحمد بن حنبل لدعوة «علوية» تهدف إلى تدبير أمرٍ ما للخلافة العباسية؟ أمر كذاك الذي دعاه إليه رجال أحمد بن نصر الخزاعي في خلافة الواثق فأبى الدخول فيه حسبما زعم حنبل بن إسحاق، لكن الواثق رماه به فكان عقابه له عليه ألا يجتمع إليه أحد، وألا يأتيه أحد وألا يساكنه بأرض أو مدينة هو فيها؟ أم إنّ أحمد خطا

في «استجابته» للعلوي بعض الخطوات فقبل، على الأقل، أن يربض في بيته داخلاً بذلك عملياً في «المؤامرة»؟

لكن من هو هذا العلويّ الذي أخفاه أحمد في بيته، على ما قدّر المتوكّل أو زعم؟ من المؤكّد أنّه ليس علوياً عادياً، كأيّ علويّ آخر، وإنّما ينبغي أن يكون علوياً «داعيةً» حالتُه «الخروج» وسمتُه «التواري» عن العيون والتخفّي، ينتقل من مصر إلى مصر ومن دار إلى دار، طلباً للنصرة والبيعة أو هرباً من السلطان. ونحن نعرف علويّيْن بارزيْن اثنين كانا في عهد المتوكّل خارجيْن فارّيْن متوارِييْن، كلاهما يذهب مذهب الزيدية. أما **الأول** فهو محمد بن القاسم بن علي بن عمر بن عليّ بن الحسين بن علي بن أبي طالب الذي خرج في أيام المعتصم وظلّ متوارياً في أيام الواثق إلى أن أُخذ في أيام المتوكّل فحبس ومات في الحبس. وقد كان محمد بن القاسم على مذهب الاعتزال. وهذا وحده سبب كافٍ يمنع من أن يكون هو الذي ربضه أحمد بن حنبل في بيته لأي قصد من القصود. والعلوي الثاني الذي كان متوارياً متخفياً ـ فلم يكن حاله كحال أولئك الذين خرجوا وأخذوا وحبسوا من العلويين في أيام المتوكل أمثال محمد بن صالح بن عبد الله ومحمد بن جعفر والقاسم بن عبد الله بن الحسين ـ هو عبد الله بن موسى بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب الذي كان «توارى في أيام المأمون، فكتب إليه بعد وفاة الرضا يدعوه إلى الظهور ليجعلَه مكانه ويبايع له»، فأجابه عبد الله برسالة طويلة فيها: «وعجبتُ من بذلك العهد وولايته لي بعدك، كأنّك تظنّ أنه لم يبلغني ما فعلته بالرضا، ففي أي شيء ظننت أني أرغب في ذلك؟ أفي المُلك الذي قد غرتك نضرته وحلاوته؟ (..) أم في العنب المسموم الذي قتلت به الرضا؟ أم ظننت أن الاستتار قد أملّني وضاق به صدري؟ (..) واعلم أني رجل طالب النجاة لنفسي، واجتهدت فيما يرضي الله عزّ وجلّ عني، وفي عمل أتقرب به إليه، فلم أجد رأياً يهدي إلى شيء من ذلك، فرجعت إلى القرآن الذي فيه الهدى والشفاء فتصفحته سورة سورة وآية آية فلم أجد شيئاً أزلف للمرء عند ربّه جل وعزّ من الشهادة في طلب مرضاته. ثم تتبعته ثانية أتأمل الجهاد أيه أفضل، ولأي صنف، فوجدته جلّ وعلا يقول: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ

﴿الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ [التوبة: ١٢٣] فطلبت أي الكفار أضرّ على الإسلام وأقرب من موضعي، فلم أجد أضرّ على الإسلام منك، لأنّ الكفار أظهروا كفرهم فاستبصر الناس في أمرهم وعرفوهم فخافوهم. وأنت ختلْتَ المسلمين بالإسلام، وأسررت الكفر، فقتلت بالظنّة، وعاقبت بالتهمة، وأخذت المال من غير حلّه فأنفقته في غير حله، وشربت الخمر المحرمة صراحاً، وأنفقت مال الله على الملهّين وأعطيته المغنّين، ومنعته من حقوق المسلمين، فغششت بالإسلام وأحطت بأقطاره إحاطة أهله، وحكمت فيه للمشرك وخالفت الله ورسوله في ذلك خلافة المضاد المعاند، فإن يسعدني الدهر، ويُعنِّي الله عليك بأنصار الحق، أبذل نفسي في جهادك بذلاً يرضيه مني، وإن يمهلك ويؤخّرك ليجزيك بما تستحقه في منقلبك، أو تخترمني الأيام قبل ذلك فحسبي من سعيي ما يعلمه الله عزّ وجلّ من نيتي»[١٠]. ولم يظفر به المأمون، وظل متوارياً إلى أن مات في أيام المتوكل. وحين نُعِيَ عبد الله بن موسى إلى المتوكل ـ ونعي إليه معه علويّ بارز آخر، كان مقيماً بالبصرة، هو أحمد بن عيسى بن زيد بن علي الذي يرجع تواريه إلى أيام هارون الرشيد ـ اغتبط المتوكّل بذلك وسُرّ، «وكان يخافهما خوفاً شديداً ويحذر حركتهما، لما يعلمه من فضلهما، واستنصار الشيعة الزيدية بهما وطاعتها لهما لو أرادا الخروج عليه، فلما ماتا أَمِن واطمأنّ»[١١]. والذي يرجّح عندي هو أنّ عبد الله بن موسى بن عبد الله بن الحسن هو الذي يقرب أن يكون ذلك العلوي الزيدي الذي اتصل بأحمد بن حنبل وربضه أحمد في بيته حيناً، لِما جمع بينهما من اتفاق في النظرة إلى المأمون ـ أحمد ابن حنبل للمحنة، وعبد الله بن موسى لقتلِ المأمون وليَّ عهده الرضا ـ ومن المشاكلة في الرؤية العملية لحال المسلمين والإسلام ودولة المُلك. ولماذا نعجب لقيام حلف سنيّ ـ زيديّ بين أصحاب الحديث والسنة الذين يتقدّمهم أحمد بن حنبل وبين العلوية الزيدية الذين يمثّلهم عبد الله ابن موسى أو غيره من أئمة الزيدية «الخارجين»؟ ألم يقم مثل هذا

---

(١٠) انظر: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، شرح وتحقيق أحمد صقر (القاهرة: دار المعرفة، [د. ت.])، ص ٦٣٠ ـ ٦٣١.

(١١) المصدر نفسه، ص ٦٣٢.

الحلف من قبل بين مالك بن أنس وبين محمد بن جعفر ومحمد بن عبد الله بن الحسن؟ وبين أبي حنيفة والفقهاء وأصحاب الحديث والآثار جميعاً وبين إبراهيم بن عبد الله بن الحسن؟ لست أشك في أنّ أحمد بن حنبل قد فتح الباب لتحالف في السر موجّه «على» سلطان بني العباس، تحالف ألجأ إليه «نفاد الصبر» وطول محنة الاختفاء والتواري التي افترض أنها بدأت في عام ٢٣١هـ عقب مقتل أحمد بن نصر الخزاعي. والأرجح عندي أن أحمد بن حنبل قد انتهى إلى الاعتقاد بأن خلافة بني العباس قد سارت شوطاً بعيداً في طريق الضلال والكفر، وأنها قد أصبحت مما لا يطاق، وأنّ نظرته إلى الأمور متفقة تماماً مع ما عبّر عنه عبد الله بن موسى في رسالته إلى المأمون، فقدّر أن تحالفاً سنياً ـ علوياً يمكن أن يبدّل الأحوال. والمرجّح عندي أن المتوكّل قد أحسّ بهذا التحالف، وبأنّ الإجراءات التي اتّخذها في حق خصوم أصحاب الحديث والسنة، وكذلك ما أخذ به النصارى وأهل الذمة من قيود وأحكام ظاهرة التشدد، كل ذلك لم يحقّق الأغراض المقصودة منه، أعني التحاق تيار الحديث والسنة والعامة بالشام والعراق بركب الخلافة. وهذا المذهب في النظر يوافق تمام الموافقة الفعلتين المذهلتين اللتين اقترفهما المتوكّل في عام ٢٣٦هـ، فأثار بهما نقمة العامة عليه نقمة شديدة: وقد كانت الفعلة الأولى ندبه مملوكه أفريدون التركي والياً على دمشق وإباحته له القتل والنهب فيها ثلاث ساعات فكان من ذلك فظائع عظيمة وفتك ظالم شديد. وكانت الفعلة الثانية أنه كرَب قبر الحسين بن علي وهدم ما حوله من الدور والمنازل ومنع الناس من زيارته وعفّى آثاره، أي إنه «تتبعه رميماً» بحسب وصف أحد الشعراء. وكان ذلك أيضاً أمراً عظيماً مؤلماً. لكن هل كان قصد المتوكّل أن يوجّه ضربة «انتقامية» شديدة إلى طرفَيْ التحالف الذي نسج خيوطه وألّف بين نقائضه صراع الأهداف وسدارة «المُلك» العباسي في «ضلاله» وفي «عصيانه» لأحكام دين الله وشرعه؟ ذلك ما يبدو لي مرجّحاً. وليس عندي شك في أنّ ما يحكيه صاحب **مقاتل الطالبيين** من أمر جارية كان يألفها المتوكّل قبل الخلافة فتأخّرت عليه بعدها، لغيابها في الحج إلى قبر الحسين مع مولاتها التي كانت تبعثها إليه فكرَب القبر غضباً وانتقاماً، ليس إلا محض وهم، إن لم يكن الغرض منه النيل من المتوكّل والتشهير به. ومن واجبنا في الأحوال كلها

أن نهجر الرأي القديم المشهور الذي وضع المتوكل في مسألة المحنة والصلة بين السياسي والديني موضعاً ينبغي عدم كونه موضعه. وعلينا أن نقرر بوضوح تام أنه ما كان للمتوكل إلا أن يكون «رجل دولة ومُلك» أولاً وآخراً، مثله في ذلك مثل خلفاء بني العباس السابقين، وبخاصة المأمون الذي قدّر ـ وكان في تقديره مصيباً ـ أن السياسيّ لا يمكن أن يخضع إلا لمنطق واحد هو «منطق الدولة» أو «منطق المُلك»، وأن كل مبدأ آخر أو فعالية أخرى ينبغي أن تردّ إليه. ولم يحِد أحد من خلفائه الأقربين، المعتصم والواثق والمتوكل، عن ذلك قيد شعرة، وما بدا غير ذلك لم يكن إلا مجرد «ظاهر» يخفي تحته أمراً لا يشذّ عن القاعدة، وهو أنّ منطق الدولة محكوم بماهية السياسيّ في الدولة، وأنّ الجدليّة التي تحكم السياسيّ والديني هي جدلية لا تقوم على صراع الغايات فحسب، وإنما على الصراع من أجل السيادة أيضاً.

الفصل الخامس

جدلية الدينيّ والسياسيّ

لا شيء يبعد عن الصواب بعد القول إن محنة خلق القرآن كانت تمثّل رغبة الدولة، دولة الخلافة، في ردّ «أهل الدين» إلى جادة الحقّ في العقيدة، وإنها الدليل المبين على أنّ هذه الدولة كانت دولة «دينية» في طبيعتها وماهيتها. فالحقيقة هي أن هذا الحدث الجلل لم يكن إلا وجهاً لجدلية متجذّرة في طبيعة الحياة الاجتماعية في الإسلام، هي جدلية الدينيّ والسياسيّ. وليست محنة خلق القرآن هي الوجه الوحيد لهذه الجدلية. ذلك أن كل ما يحدث في الإسلام من حراك اجتماعيّ محكوم في مبدأ المطاف ومنتهاه بآليات هذه الجدلية، وفي «الدولة ـ الجماعة» في الإسلام لا شيء يندّ عنها أو يفلت من أحكامها. لا شك في أنّ «محنة القول بخلق القرآن» تجسّد حالة قصوى في هذه الجدلية، لكنها ليست حالةً «استثنائية»، تشذّ عن القاعدة وعن طبيعة المنطق، الذي يحكم آليّات الدينيّ والسياسيّ عند وضع معيّن، وفي لحظة من لحظات تطوّر الأمور بين الحدّين.

إنّ القضية جليلة حقاً، وهي ذات طابع شموليّ، ولا تنتمي إلى هذا العصر أو ذاك من عصور الإسلام ومن حيوات الدول ـ الجماعات الإسلامية، وتجريد عناصرها الجوهرية لا يفيد في فهم ما حدث في التاريخ الذي انقضى فحسب، وإنما هو مركزي في كل حراك اجتماعي ذي حدود دينيّة وسياسية، في أي مجتمع سياسي يحتلّ الدين الإسلامي

فيه مكانة سامية أو سلطة مرجعية عليا أمس واليوم وغداً. وأمر كهذا لا يلجئ أحداً مثلي إلى تقديم أيّ تسويغ من أجل تحليل هذه الجدلية وتجلية وجوهها وتجريد عناصرها وحدودها الجوهرية.

ويلوح بادئ ذي بدء أن الكلام على «جدلية الدينيّ والسياسيّ» في الإسلام يصادر على التسليم بفصل الدين عن الدولة، وفقاً للمصطلح الجاري في أيامنا، وبالانحياز ابتداءً إلى نظرية في «العلمنة» يجافي أي مشروع للتحليل الصارم يمكن أن يخضع له طرفا القضية. والحق أنّ أي إسقاط قبليّ لهذه النظرية ولما يتصل بها على معطيات القضية، يمكن أن يقودنا إلى جملة من الأغاليط والأوهام التي يجدر بنا التنبّه إليها، وتجنّب الوقوع فيها من البداية. إن المسألة ستجد في التحليلات القابلة ما يجلّيها ويبين حدودها بشكل كاف، لذا لا وجه لفضّ النزاع حولها منذ الآن. وما على الذين يقفون عند صيغة «الدينيّ والسياسيّ»، فيحتجّ بعضهم عليها لما يرى فيها ابتداء من فصل بين طرفَيْ حدّيها ويغتبط بعضهم الآخر بها ـ لما يرى فيها من تقرير لهذا الفصل، إلا التريث بعض الحين. بيد أنه ينبغي أن يكون منا على بال، في جميع الأحوال، أنّ كل ما هو فردي حين يتحول إلى اجتماعي، يصبح «سياسياً»، والديني نفسه ـ حين يكفّ عن أن يكون «للإنسان في خاصة نفسه»، ويصبح شأناً للجماعة ـ لا بد من أن يصبح سياسياً. وكل فهم للدينيّ يأخذ بمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» يحوّل الدينيّ، بالضرورة وبالماهية، إلى «سياسيّ»، وتتولد له بعد ذاك قضاياه ومسائله.

ما الدينيّ؟ وليكن مرجعنا للإبانة عنه معطيات الإسلام واللغة العربية لا معطيات أي دائرة ثقافية أو حضارية أخرى غير ذات صلة بالإسلام واللغة العربية في مبدأ نجومهما، لأننا إن انزلقنا ذلك المنزلق خرجنا عن الجادة والطريق المسدود.

لقد جرت العادة على أن يكون تحديد اللغويين هو التحديد الأول الذي يتصدر كل محاولة للتعريف والإبانة. ومع أنّ التحديد اللغوي يمكن أن يقدّم لنا بعض العناصر الدالة في تبيان المصطلح، إلا أنه قلّ أن يفيد في تحديد طبيعة الشيء وماهيته، أو دلالته المشخصة أو الوظيفية. وقد

وجه بعض الباحثين[1] نظرنا إلى تحديدات اللغويين للدين. فكان عند أبي عبيدة (ت. ٢٠٩هـ) «الحساب والجزاء؛ يقال في المثل: كما تدين تدان (...) ولا يدينون دين الحق، مجازه: لا يطيعون الله طاعة الحق، وكل من أطاع ملكاً فقد دان له، ومن كان في طاعة سلطان فهو في دينه...»[2]، وأضاف ابن الأنباري (ت. ٣٢٨هـ) إلى معاني الحساب والجزاء والطاعة التي ذكرها أبو عبيدة، أربعة معان أخرى هي: السلطان والعبودية والملّة والعادة[3]، منفرداً بذلك بمعنى «العادة»، الذي أكّده أيضاً ابن دريد (ت. ٣٢١هـ)[4]. وكان المبرّد (ت. ٢٨٠هـ) قد استجمع في الدين ثلاثة معان رئيسة هي: الجزاء والطاعة والعادة[5]. بيد أنّ التدقيق في هذه المعاني الثلاثة لا يبيّن عن طبيعة الدين في ذاته وعن ماهيته، وإنّما يبيّن عن بعض وجوهه وعلائقه، فهو جزاء بما يترتب عليه من أعمال، وهو طاعة بما هو انقياد للشارع، وهو عادة بما هو أفعال يعتادها العبد، وتوطّن النفس على الثبات عليها. أما ما هو «الدين» أو «الدينيّ»، على وجهه الحقيقي الجوهريّ؟ فلا تكفي هذه المعاني للدلالة عليه، وفضلاً عن ذلك فإن هذه المعاني لا ينفرد بها «الدين» وحده، وإنما يمكن أن تمثل علائق ووجوهاً لأي منظومة أخلاقية اجتماعية طبيعية.

وليس ثمة شك في أن ما أخبر به عبد الله بن المبارك عن سالم المكي عن الحسن (البصري) يمكن أن يبيّن لنا «ماهية الدينيّ» حين يتشخّص في الفرد، يقول الحسن: «من أحبّ أن يعلم ما هو فليعرض

---

(١) انظر الدراسة التي قدّم بها رضوان السيد لكتاب: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المُلك وسياسة المُلك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، سلسلة نصوص الفكر السياسي العربي الاسلامي؛ ١ (بيروت: المركز الإسلامي للبحوث، ١٩٨٧)، ص ٢ ـ ٦٢.

(٢) صنعة معمر بن المثنى أبو عبيدة، **مجاز القرآن**، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد فؤاد سزكين (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٤)، ج ١، ص ٢٣ ـ ٢٥٥.

(٣) أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، **الزاهر في معاني كلمات الناس**، تحقيق حاتم صالح الضامن، ٢ ج (بغداد: دار الرشيد، ١٩٧٩)، ج ١، ص ٣٨٠ ـ ٣٨٢.

(٤) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، **جمهرة اللغة**، ٢ ج (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، مادة (دين).

(٥) أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد، **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاته (القاهرة: مطبعة دار نهضة مصر، ١٩٥٦)، ج ١، ص ٣٤٥ و٢٨٣ ـ ٢٨٤.

نفسه على القرآن»[٦]. لكن من شأن هذا التحديد أن يكون تحديداً «اسمياً» للموضوع، يعرّفه بمجموع صفاته وخصاله وفضائله الدينية والشرعية تعريفاً حسناً، لكنّه لا يغني كثيراً في بيان طبيعة الدينيّ وماهيته.

فواجب، إذاً، البحث عن تحديدات أخرى تصوّر بشكل أفضل طبيعة الدينيّ في ذاته، مما يسمح بتبيان ما ينفرد به على وجه، يتمثّل به وجوداً خاصاً، يتميّز عن غيره من التجلّيات الأخرى لوجود الإنسان وفاعليته. لا شك في أنه قد يتبادر إلى أذهاننا هنا أن نحد من الدين بما ربطته به بعض «النصوص» الدينية نفسها، فنقول مثلاً «إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإسلامُ»، أو نقول: «الدين النصيحة»، لكن ههنا نحن أمام تحديدات هي لواحق للدينيّ أو لبعض وجوهه، سيقت لوجه غير وجه بيان الطبيعة الذاتية للدينيّ ولماهيّته. فتقرير القول: «إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإسلامُ» يعني قبل كل شيء أنّ الدين المقبول عند الله من بين الديانات الأخرى كلها هو «الإسلام». والقول: «الدين النصيحة» لا يعبّر إلا عن واحد من التجلّيات الأخلاقية االمشخّصة للدين في الحياة الاجتماعية. وفي كلتا الحالتين لا يبدو أن القصد هو بيان ماهية الدينيّ.

وعندي أن صاحبَيْ **الكليات** و**كشاف اصطلاحات الفنون** قد اهتديا إلى المعنى الفذّ للدين. فقد قال أبو البقاء إنه «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات. قلبياً أو قالبياً، كالاعتقاد والعلم والصلاة». وقال التهانويّ: «الدين وضع إلهيّ سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل، هذا يشتمل العقائد والأعمال، ويطلق على كل ملة كل نبيّ»، أو «هو وضع يسوق ذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وهو ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم، فإن الوضع الإلهي هو الأحكام التي جاء بها نبيّ من الأنبياء...»، وعزّز ذلك الجرجاني في **التعريفات** فقال إنه «وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول (ﷺ)». وميزة هذه التعريفات أنّها تحدّد الدين بمبدئه ووسطه وغايته. أما مبدؤه فالله؛ إذ هو

---

(٦) عبد الله بن المبارك المروزي، كتاب الزهد والرقائق، حققه وعلّق عليه حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ١٣.

وضع إلهي، والرسول هو متلقّيه وحامله ومؤدّيه، وأما وسطه فهو الإنسان العاقل المكلّف، وأما غايته فصلاح الإنسان وخيره في الحال والمآل، أي في الدنيا والآخرة، بالانقياد إلى أحكام هي جملة من العقائد والأعمال التي وضعها الله أو الشارع. وبيّن من هذه التحديدات أنها تجعل الدينيّ محلاًّ لتلاقي الإلهي والإنساني في فعل هَدْيٍ دنيائي وأخروي من جانب الله، وطاعة كاملة شاملة من جانب الإنسان. وليس بنا من حاجة إلى التماس تعزيزات «نصّية» لهذا التحديد، فإنه لا يحصرها عدّ. وكذلك لا عبرة بالمشكلة التي تثيرها تعريفات أبي البقاء والتهانوي؛ إذ تُدخل في التعريف «الاختيار المحمود» عند ذوي العقول لهذا الوضع الإلهي ـ وهو أمر قد تنبَّه الجرجاني على الوجه المُشكل فيه، فأسقطه من التعريف ـ فإن عنصر «الاختيار» أو عدمه، ليس أصلاً في تحديد ماهية الدينيّ، والعناصر الثابتة فيه هي أنه وضع إلهي يسوق الإنسان المنقاد له إلى الخير والصلاح الدنيائي والأخرويّ، وكفى، وذلك حقاً كافٍ. وإذا كان ثمّة مشكلة يمكن أن تثور ههنا فهي ـ في حقيقة الأمر ـ مشكلة «الخاص» و«العام»: هل هذه الأحكام هي للإنسان «في خاصة نفسه»، أو إنّها لمجموع الأفراد في هيئتهم الاجتماعية الكليّة؟ وإذا كانت كذلك ـ أي للجماعة بما هي «مؤسسة» ـ فمن الذي يقف على إنفاذها وإمضائها في الفرد وفي الجماعة؟ وذلك أحد الوجوه الرئيسة في قضية «نصب الإمام»، وفي الإمامة، وجوباً أو عدم وجوب. وبطبيعة الحال ليس لنا أن نعود ههنا إلى ما ثار من جدل وخلاف حول هذه المسألة، وما يهمّنا منها فحسب، هو ما يتصل بتحديد معنى الدينيّ وعلاقته، من بعد، بالسياسيّ. والحقيقة أنه لم يختلف اثنان لا في الإسلام ولا في غيره، عند القول إن «الدين» ليس هو «الدنيا»، وإنّ «الدنيا» هي شيء آخر غير «الدين». وثمّة إطباق كامل على التمييز بين الطرفين. أما الخلاف فقد نجم عن «مدخل» الدين في الدنيا وعن «السلطة» التي ينبغي، أو لا ينبغي، حصولها في الاجتماع الإنساني من أجل إنفاذ إجراءات هذا «المدخل». والكلمة المنسوبة إلى عثمان بن عفان: «ما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن» نافذة في هذا الشأن. فالقرآن هو الدين، والسلطان هو الإمام وهو الدولة، وهذه غير ذاك. لكن أياً منهما، لا ينفرد بذاته ولا يستقلّ، فهما، كما يقول كتّاب السياسة في الإسلام، مستلهمين عبارة عهد أردشير، «توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه». وفي

هذا السياق، وحين يتخذ الدين الطابع الاجتماعي، ويصبح وجود الإمام الحارس للشريعة المنفذ لها ضرورةً لازبة، تتجسّد هيئة الدين في «الخلافة». والخلافة ليست غريبة عن الدنيا منفصلة عنها، ولكنها وفقاً للتعبير الفذّ الذي أطلقه ابن خلدون، متابعاً الماوردي، «حفظ الدين وسياسة الدنيا به»[٧]. لكن ما يحدّد قسمات الدين في هذا كلّه يظل بكل تأكيد هذه المجموعة من الأحكام التي نصّ عليها ذلك «الوضع الإلهي» ممّا يتصل بخير الإنسان وصلاحه في الدنيا وفي الآخرة. وفي هذا المركّب العضوي: الدنيا والآخرة، يتحدّد «الدينيّ» الإسلامي، وهذه قضية ينبغي ألا يتطرّق إليها أيّ شك، أعني أن يكون الدينيّ الإسلامي ذا حدين: حدّ للدنيا وحدّ للآخرة. وهذه المسألة مباينة تماماً لمسألة وجوب السلطة أو الإمامة أو الدولة أو عدم وجوبها. ذلك أنّه ما من أحد في الإسلام ـ حتى أولئك الذين لم يسلّموا بضرورة نصب إمام، أي بضرورة السلطة، كالنجدات من الخوارج، الذين اعتقدوا أنه إذا تواطأت الجماعة على العدل والتناصف وتنفيذ أحكام الله، لم تحتج إلى إمام، وكالأصم وصوفية المعتزلة القائلين بتحريم المكاسب، الزاعمين «أنّ حكم الإسلام مخالف لسائر حكم الأمم في إقامة الملوك واتخاذ الممالك؛ لأن النبي (ﷺ) لم يكن ملكاً، ولم يملّك على أمته أحداً»، والقائلين إن المُلك «يدعو إلى الغلبة والاستئثار، وفي الغلبة والاستئثار فساد الدين، وإبطال أحكامه، والرضى بأحكام الملوك المخالفة لحكم الكتاب والسنة (. . .) فالأصلح للناس أن لا يتخذوا إماماً. .»، ما من أحد في الإسلام ـ حتى أولئك وهؤلاء ـ ينكر القول إن دين الإسلام قد جاء لخير الإنسان الدنيائي والأخروي على حدّ سواء. والخلاف، كما هو بيّن، هو حول ضرورة «السلطة» في الإسلام بإطلاق خلافةً كانت أم مُلكاً! فالدينيّ الإسلاميّ، إذاً، موجّه إلى نظام مركب من «أمر الدين» ومن «أمر الدنيا»، نظام لا يستقيم ولا يتحقّق في «الاجتماع الضروري للبشر» إلا بمقتضى «منصب دينيّ» هو منصب «الإمامة» أو «الخلافة». وقد جرّد مفكرو الإسلام معنى هذا المنصب، ودلالته، وحدوده من «النصوص الدينية» ومن «التجربة

---

(٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٥ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢)، ج ٢، ص ٥١٨ ـ ٥١٩.

التاريخية» للإسلام والمسلمين. وليس ههنا موضع التوسّع في بيان الصيغة التي تقررت عندهم في هذا الشأن. إذ يكفي، في السياق الحالي، استحضار ما انتهى إليه كبار الذين تأملوا في المسألة، وبلوروا الشكل التاريخي الصريح لها، وهو شكل كان له ما يشبه الإجماع في الإسلام التاريخي السنّي.

وليس ثمّة شك في أنّ الماوردي هو أبرز من توافر على مسائل «الأحكام السلطانية» وجرّد فيها، من النصوص ومن التجربة التاريخية متكاتفة، صورة هذا المنصب الدينيّ الذي وُسم بالخلافة. وما يهمنا ههنا من هذا الباب، بادئ ذي بدء، هو تحديد معنى الخلافة في علاقته بالدينيّ والسياسيّ.

ولقد باتت عبارة الماوردي: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[^8] مبدأ التحديدات كلها التي انصرف إلى صياغتها المفكرون السياسيون في الإسلام. وارتبط بهذا التحديد عنده ما يلزم الإمامة من «وظيفة» حصرها في أشياء عشرة: «أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع، أو زاغ ذو شبهة، أوضح له الحجة، وبيّن له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل. الثاني تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعمّ النصفة، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم. الثالث حماية البيضة والذبّ عن الحريم؛ لينصرف الناس في المعايش، وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال. والرابع إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك. والخامس تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة، حتى لا تظفر الأعداء بغِرّة ينتهكون فيها محرماً، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً. والسادس جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة، حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله. والسابع جباية

[^8]: (٨) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط ٣ (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٣)، ص ٥.

الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف. والثامن تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير. التاسع استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يُفوَّض إليهم من الأعمال، ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة. العاشر أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفّح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعوّل على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين، ويغش الناصح، وقد قال تعالى: ﴿**يا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ [ص: ٢٦] فلم يقتصر الله سبحانه على التفويض دون المباشرة، ولا عذره في الاتباع حتى وصفه بالضلال، وهذا إن كان مستحقّاً عليه بحكم الدين ومنصب الخلافة، فهو من حقوق السياسة لكل مسترعٍ، قال النبي (ﷺ): «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيّته»[٩].

ويؤكد ابن حزم أن وجوب الإمامة، وواجب انقياد الأمة للإمام العادل مردّهما إلى أن وظيفة الإمام في الناس تتمثل في أن «يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها رسول (ﷺ)»[١٠]. وحذا القاضي أبو يعلى الفراء حذو الماوردي في كل ما ذهب إليه، وتابعه في الاحتجاج لانعقاد إمامة «اختيار أهل الحل والعقد»، وإمامة «عهد الإمام» السابق، وقَبِل ما روي من أنها «تثبت بالقهر والغلبة»، وما جاء في رواية عبدوس بن مالك العطار: «ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً، براً كان أو فاجراً»[١١]. والحقيقة أننا نعلم حق العلم أن الماوردي كان يستنطق التجربة التاريخية الواقعية[١٢] في مجمل

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٧.

(١٠) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٥ ج (القاهرة: المطبعة الأدبية، [د. ت.])، ج ٤، ص ٨٧.

(١١) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ١٩ ـ ٢٨.

(١٢) سعيد بنسعيد العلوي، دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٠).

ما يذهب إليه، وأنه يتعمد تجنّب التمييز بين الخلافة والملك، لا بل إنه يتكلم على الإمامة ووظيفتها بما هي، في نهاية التحليل، ملك. وهو في ذلك يبتعد عن مذهب «أهل السنّة والحديث» الذي كان ـ كما سنرى ـ يألف إلفاً عميقاً التمييز بين مراحل النبوة والخلافة والملك العضوض، وهو التمييز الذي عاد إليه، وعززه على نحو قاطع ابن خلدون. ومع ذلك فإن الماوردي كان يعلم علم اليقين أن «الإمامة» التي يتصدى للتنظير لها لا يمكن أن تكون هي الخلافة عينها التي هي مكافئة للدين، وذلك على الرغم من متابعته للخلفاء الأمويين والعباسيين جميعاً في إطلاق مصطلح الخلافة على ملكهم ومصطلح الخلفاء على أنفسهم. ويعزز هذا المذهب ما يبذله من جهد في التقريب بين الولاة والملوك وبين «الدين» وفي قرع سمع هؤلاء بالكلام الدائب على أهمية الدين وضرورته لملكهم؛ يقول في **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**: «وأَرْشَدُ الولاة من حُرس بولايته الدين، وانتظم بنظره صلاح المسلمين، لأنّ الدين يُصلح سرائر القلوب، ويمنع من ارتكاب الذنوب، ويبعث على التأله والتناصف، ويدعو إلى الألفة والتعاطف. وهذه قواعد لا تصلح الدنيا إلا بها، ولا يستقيم الخلق إلا عليها، وإنما السلطنة زمام لحفظها، وباعث على العمل بها. ولو أُهملوا ـ ونوازع الأهواء جاذبة، واختلاف الآراء متقاربة ـ لتمارجوا وتغالبوا، ولَمّا عُرِف حقٌّ من باطل، ولا تميز صحيح من فاسد. وليس في العقل ما يجمعهم على حكم يتساوى فيه قويّهم وضعيفهم، ويتكافأ فيه شريفهم ومشروفهم. فلذلك وقفت مصالحهم على دين يقودهم إلى جمع الشمل واتفاق الكلمة، وينقطع به تنازعهم، وتنحسم به مواد أطماعهم واختلافهم، وتصلح به سرائرهم وتنحفظ به أمانتهم»[١٣]. وهو يخاطب الملوك بمثل ما خاطب به صاحب **سر الأسرار** الإسكندر[١٤]، فيقول: «من جعل ملكه خادماً لدينه انقاد له كل سلطان، ومن جعل دينه خادماً لملكه طمع فيه كل إنسان». ثم يعزز ضرورة ربط المُلك بالدين مستلهماً

(١٣) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المُلك وسياسة المُلك**، ص ١٩٩.

(١٤) انظر كتاب السياسة في تدبير الرياسة المعروف بـ **سر الأسرار**، في: **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (بيروت: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤)، ص ٧٧: «يا اسكندر! أي ملك أخدم ملكه دينه فهو مستحق الرياسة. وأي ملك جعل دينه خادماً لملكه فهو مستخفّ بناموسه. ومن استخفّ بالناموس قتله الناموس».

(عهد) أردشير بن بابك فيقول: «إن الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أُسٌّ، والملك حارس. ولا بد للمُلك من أُسّه، ولا بد للأُسّ من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أُسّ له منهدم. وكتب حكيم الروم إلى الإسكندر: ادفع عن دينك بملكك، ولا تدفع بدينك عن مُلكك، وصيّر دنياك وقاية لآخرتك، ولا تصيّر آخرتك وقاية لدنياك. وكيف يرجو من تظاهر بإهمال الدين استقامة مُلك، وصلاح حال، وقد صار أعوان دولته أضدادها، وسائر رعيته أعداءها، من قبح أثره وشدة ضرره، ولذلك قال النبي (ﷺ): ستحرصون على الإمارة، ثم تكون حسرة وندامة يوم القيامة، فنعمت المرضعة الفاطمة! وقد قيل: الملك خليفة الله في بلاده، ولن يستقيم أمر خلافته مع مخالفته. فالسعيد من وقى الدين بمُلكه، ولم يوقَ المُلك بدينه، فأحيا السنّة بعدله، ولم يُمتها بجوره، وحرس الرعية بتدبيره، ولم يُضيّعها بتدميره، ليكون لقواعد ملكه موطداً، ولأساس دولته مشيداً، ولأمر الله في بلاده ممتثلاً، فلن يُعجِز الله استقامةَ الدين عن سياسة المُلك وتدبير الرعايا»[١٥]. وعلى الرغم من هذه «التوجيهات» الإيحاءات والتقريرات فإن الماوردي كان يعلم تماماً أن ثمة «نظاماً سياسياً» قوامه الدين وحده، وأنّ هذا النظام هو خير الأشكال التي ينتظم بها عقد الدين والدنيا. وقد ردّ الماوردي قاعدة هذا الشكل من «المُلك» إلى ما أسماه بـ «تأسيس الدين»، رأى أنه أثبت قواعد المُلك وأدومها مدة وأخلصها طاعة، بينما رأى أن الشكلين الآخرين من المُلك اللذين تبيّن حصولهما إلى جانب ذلك الشكل يرتدان إلى تأسيس القوة وملك القهر، وإلى تأسيس المال والثروة. وكان الماوردي حريصاً على أن يشير إلى أسباب «انتقال» هذا الملك الدينيّ، فحصرها في ثلاثة: **أحدها** أن يخرج المُلك من منصب الدين، ويتخطّى مباني الشريعة، فتنفر منه النفوس وتعصيه القلوب، فيتطلّب الناس للخلاص منه أسباباً، ويفتحون للوثوب عليه

(١٥) الماوردي، المصدر نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢، وعهد أردشير، حققه وقدّم له إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٦٧)، ص ٥٣: «واعلموا أن المُلك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس المُلك [وعماده]، ثم صار المُلك بعد حارس الدين، فلا بدّ للملك من أُسّه، ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أس له مهدوم».

أبواباً؛ والثاني أن يستهين الملك بالدين، ويهوّن أهله، ويهمل أحكامه، ويطمس أعلامه، لضعف في دينه، أو لانهماكه في اللذات، فيصير دينه في عين الناس مدخولاً وملكه محلولاً؛ والثالث أن يكون الملك ممن قد أحدث بدعة في الدين شنعة، واختار فيها أقوالاً بشعة، يفضي استمرارها إلى تبديله، ويؤول إلى تغييره وتعطيله، فتأبى نفوس الناس معتقده، فيصير دينه مرفوضاً، وملكه منقوضاً.

وهكذا إذا طرأ على الدين هذه الأسباب الثلاثة بات الطريق إلى إحداث «الانتقال» أو «الانقلاب» ممهداً، إذ ينهض إلى طلب الملك من يقوم بنصرة الدين، ويدفع تبديل المبتدعين، ويجري فيهم على السنن المستقيم، فتذعن النفوس لطاعته، وتشتد في مؤازرته ونصرته وفي بذل النفوس له؛ إذ هي من حقوق الله المفترضة والنصرة له من أوامره الملتزمة، فيملك القلوب والأجساد، ويستخلص الأعوان والأجناد. «فإن نالوا معه من الدنيا حظاً، وجمعوا به بين صلاحَي الدين والدنيا صار مجتذباً إلى الملك لا جاذباً، ومرغوباً إليه لا راغباً، ولان له كل صعب، وهان عليه كل خطب، وتوطد له من أسّ الملك ما لا يقاوم سلطانه ولا تفلّ أعوانه، لفرق ما بين مُلك الطالب والمطلوب، وتباين ما بين طاعة الخاطب والمخطوب»[16].

إنّ هذا «الانتقال» الذي يلاحق الماوردي أعراضه هو انتقال «داخلي» في الملك الدينيّ، يتحوّل فيه الملك من أيدي من كان يقوم بنصرة الدين، ثم ابتدع إلى أيدي من ينشد إجراء السنن المستقيم في الدين، فهو، إذاً، «انقلاب» في النظام نفسه، يقصد إلى رد الأمور إلى نصابها، وإلى المحافظة على نقاء النظام وصفوه. والماوردي، على الرغم ممّا يورده بشأن ملك القوة والقهر والمُلك «المالي»، لا يتكلم على انتقال من الملك الدينيّ، أو من الخلافة، إلى هذا الملك أو ذاك، على الرغم من أنه كان يعلم علم اليقين أن هناك أحاديث نبوية تشير إلى ذلك، وأن تياراً «دينياً» واسعاً كان ينظر إلى السلطان نظرة الحذر أو الريبة أو التحفظ أو الإنكار بله الفجور والكفر. والحقيقة أنه كان للماوردي

(١٦) الماوردي، المصدر نفسه، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

أسبابه، وليس أهون هذه الاسباب أنه كان يرى أنه لا جدوى عملية من وراء تصعيد جدلية القرون الأولى ـ وهو ابن القرن الخامس الذي انحدرت فيه الأمور الاجتماعية ـ السياسية انحداراً شديداً. ومع ذلك فمن الواضح أن الماوردي حين يتكلم على «الملك الدينيّ» يبدو وكأنه يتكلم على ملك لم يَعُدْ له وجود، فلم يتبقّ له إلا أن يلوذ بتصور للدولة لا يملك فيه إلا أن يدعو مَلِك «الغلبة والقهر» إلى التمسك بأهداب الدين وفضائله، وأن يُعلي من دور الدين في الدولة، وذلك «لأن الدين يُصلح سرائر القلوب، ويمنع من ارتكاب الذنوب، ويبعث على التآله والتناصف، ويدعو إلى الألفة والتعاطف»، أي لدوره الروحي و«الأخلاقي» في تأسيس ملك دنيائيّ صراحة يقوم على «عمّار البلدان، وحراسة الرعية، وتدبير الجند، وتقدير الأموال»[١٧]، أي ملك سياسي بالمعنى الحديث للكلمة، غاياته الجوهرية: وحدة الدولة والجماعة، والأمن الداخلي والخارجي، والخير العام، وذلك على الرغم مما يَكِل إليه من وظائف حفظ الدين، وإجراء أحكام الشريعة، وغير ذلك مما هو ذو طبيعة دينية.

لا شك، إذاً، في أنّ الفكر السياسي للماوردي فكر يدور على «إمامة المُلك»، إن جاز التعبير، وهي إمامة مستندة إلى الغلبة والقهر إجمالاً. ولا شك في أنّ الماوردي، كما سبق أن ألمحت إلى ذلك، تجنّب العودة إلى مشكلة الانتقال من «نظام الخلافة» إلى «نظام المُلك»، فظلت تحليلاته «ملكية» النظر. لكن المسألة كانت ثائرة منذ زمن بعيد، وكان جميع المسلمين، منذ عهد معاوية بن أبي سفيان، يعلمون أنهم يعيشون في ظل «الملوك» أو «الخلفاء والملوك» لا في ظل «الخلفاء» على الرغم من حرص هؤلاء الملوك على أن يضفوا على ملكهم طابع الخلافة وسمتها[١٨]. وقد يردد كثيرون قول معاوية عن نفسه: «أنا أول الملوك»

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(١٨) انظر في ذلك: رضوان السيد، «الخلافة والملك: دراسة في الرؤية الأموية للخلافة،» ورقة قدّمت إلى: المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام: بلاد الشام في العهد الأموي: محاضرة الندوة الثالثة، ٢ ـ ٧ ربيع الأول ١٤٠٨هـ/ ٢٤ ـ ٢٩ تشرين الأول ١٩٨٧، تحرير محمد عدنان البخيت (عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٩).

وأن بعضهم خاطبه قائلاً: «السلام عليك أيها الملك!» وذلك على الرغم من أن السنة الأربعين للهجرة؛ إذ خلُص له «المُلك» فيها قد أطلق عليها سنة أو عام «الجماعة». والحق أن ابن خلدون هو الذي جرّد القول في مسألة «انقلاب الخلافة إلى ملك» مستنداً في تحليلاته إلى نظريته في «العصبية». وهو أيضاً الذي «بلور» الصيغة الفكرية التاريخية النهائية لمعاني الخلافة والإمامة والملك، معزّزاً نظرية «التطور» المبكرة التي روّج لها «أصحاب الحديث والسنة» إذ «حدّثوا» كثيراً في حكم «النبوة» الذي ينتقل إلى حكم «الخلافة»، وفي حكم «الخلافة» الذي يتحوّل إلى «الملك» وفقاً لنظرة في تحوُّل العصور والأزمنة وصيرورتها الثابتة من الخير إلى الشر. ثم صاغ ابن خلدون نظرية فذة في الاجتماع بما سمّاه بالملك الطبيعي، وبالملك السياسيّ وبالخلافة أو الإمامة، فكتب في **المقدمة** في فصل سائر حول «معنى الخلافة والإمامة»:

«لما كانت حقيقة المُلك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إيّاهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته، ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم، فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل. فوجب أن يُرجَعَ في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يُسلّمها الكافة، وينقادون إلى أحكامها، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتبّ أمرها، ولا يتمّ استيلاؤها: «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ». فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرّرها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً**﴾ [المؤمنون: ١١٥]، فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم: ﴿**صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**﴾ [الشورى: ٥٣]. فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في

جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة؛ حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأَجْرَتْه على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع.

فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها فَجَوْرٌ وعدوان ومذموم عنده، كما هو مقتضى الحكمة السياسية، وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً، لأنه نظر بغير نور الله ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ [النور: ٤٠]. لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة في ما هو مغيّب عنهم من أمور آخرتهم؛ وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم، من ملك أو غيره، قال (ﷺ): «إنما هي أعمالكم تُردُّ عليكم»؛ وأحكام السياسة إنما تُطلِع على مصالح الدنيا فقط: «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا»؛ ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم. فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء.

فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وأن الملك الطبيعيّ هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسيّ هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيائية ودفع المضارّ، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيائية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[١٩].

إن الدينيّ، وفقاً لهذا النص، هو ما يمتّ إلى قوانين مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها لتكون نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة، إذ ليس القصد هو الدنيا وحدها ـ فهذه عبث وباطل وفناء ـ وإنما القصد الدين المفضي إلى السعادة في الآخرة أيضاً وقبل كل شيء. والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في المصالح الأخروية وفي المصالح الدنيائية الراجعة إلى المصالح الأخروية. فمصالح الآخرة، في

(١٩) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٥١٦ ـ ٥١٨.

السياسة الدينية، هي الأصل، والمصالح الدنيائية هي الفرع، وهي ترجع عند الشارع إلى اعتبارها بالمصالح تلك. والأصل في حمل الكافة على الأحكام الشرعية هو لأهل الشريعة، وهم الأنبياء، الذين يقوم الخلفاء في الناس مقامهم، وبذلك تكون الخلافة «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»، أي بالدين لا بسواه، من غرض أو شهوة أو نظر عقليّ ـ إذ إن الله أعلم بمصالح الكافة ـ وأحكام السياسة الدينية مردّها إلى «نور الله».

أما المُلك فمُلكان: طبيعي مقتضاه الغرض والشهوة والتغلب والقهر، وهو جَور وعدوان، وهو مذموم؛ وملك سياسيّ هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيائية ودفع المضار، وأحكامه هي أيضاً مذمومة؛ لأنه «نظر بغير نور الله». وهذه النظرة إلى الملك هي نفسها نظرة «أهل الدين» من (أصحاب الحديث والسنة) إليه. وابن خلدون يجسد في قسمته للملك هذه القسمة مذهب هؤلاء، وإن كان هؤلاء لا يقيمون مذهبهم على نظرية في العصبية وتطور في «طبيعة الملك» كما يذهب إليه ابن خلدون. والقيد الأساسي عنده في معنى الخلافة أنها حراسة الدين وسياسة الدنيا به اعتباراً بمصالح الآخرة والسعادة الأخروية، وفي معنى الملك إنه ملك بهيميّ أو عقليّ معياره مصالح الدنيا. وما كان قد أقدم عليه الماوردي في حقيقة الأمر، وهو أنه أراد حراسة «الملك العقلي» بمعاني الدين والخلافة، حلاً وسطاً لمعالجة واقع الأحوال. أما ابن خلدون فقد تابع نظريته في العصبية وفي التطور الاجتماعي ـ السياسي الحتمي إلى نهاياتها، مثبتاً النظر، في فصل فذ من المقدمة، في لحظات ثلاث في هذا الانقلاب التطوري: الخلافة، الخلافة والمُلك الملتبس أحدهما بالآخر، المُلك. وأنا أسأل القارئ هنا الا يضيق ذرعاً بإيرادي جلّ هذا النص على طوله، وذلك لأنني أعوّل عليه تعويلاً خاصاً في محصّل التحليلات التي أتبناها لجدلية الدينيّ والسياسيّ في التجربة التاريخية للإسلام. يقول ابن خلدون:

«اعلم أن المُلك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قلناه من قبل، وأن الشرائع والديانات وكل أمر يُحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية؛ إذ المطالبة لا تتم

إلا بها كما قدّمناه، فالعصبية ضرورية للملة، بوجودها يتمّ أمر الله فيها. وفي الصحيح: «ما بعث الله نبياً إلا في مَنَعَةٍ من قومه».

ثم وجدنا الشارع قد ذمّ العصبية، وندب إلى اطِّراحها وتركها، فقال «إن الله أذهب عنكم عُبِّيَّة الجاهلية وفخرها بالآباء، أنتم بنو آدم وآدم من تراب»، وقال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] ووجدناه أيضاً قد ذمّ الملك وأهله، ونعى على أهله أحوالهم من الاستمتاع بالخَلاق، والإسراف في غير القصد والتنكّب عن صراط الله، وإنما حض على الأُلفة في الدين، وحذّر من الخلاف والفرقة.

واعلم أنّ الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطيّة للآخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول. وليس مراده فيما ينهى عنه، أو يذمه من أفعال البشر، أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية، أو اقتلاعه من أصله، وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية؛ إنما قصده تصريفها في أغراض الحقّ جهد الاستطاعة، حتى تصير المقاصد كلها حقاً وتتحد الوجهة، كما قال (ﷺ): «من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه». فلم يذم الغضب، وهو يقصد نزعه من الإنسان، فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق، وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله؛ وإنما يُذَمُّ الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة؛ فإذا كان الغضب لذلك كان مذموماً؛ وإذا كان الغضب في الله، ولله كان ممدوحاً؛ وهو من شمائله (ﷺ). وكذا ذم الشهوات أيضاً ليس المراد إبطالَها بالكلية، فإن من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه؛ وإنما المراد تصريفها فيما أبيح له باشتماله على المصالح، ليكون الإنسان عبداً متصرفاً طوع الأوامر الإلاهية. وكذا العصبية حيث ذمّها الشارع، وقال: ﴿لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الممتحنة: ٣]، فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية، وأن يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد، لأن ذلك مَجّان من أفعال العقلاء وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار. فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع، إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية كما قلناه من قبل. وكذا الملك لما ذمّه الشارع لم يذم منه

الغَلَبَ بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح؛ وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه. فلو كان الملك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاده عدوه لم يكن ذلك مذموماً.

وقد قال سليمان صلوات الله عليه: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مُلْكاً لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾، لما علم من نفسه أنه بمعزل عن الباطل في النبوة والملك.

ولما لقي معاوية عمر بن الخطاب (ﷺ) عند قدومه إلى الشام في أُبّهة الملك وزيه من العديد والعدة استنكر ذلك وقال: «أكِسْرَوِيةً يا معاوية؟!»، فقال: «يا أمير المؤمنين إنّا في ثغر تجاه العدو وبنا إلى مباهاتهم بزينة الحرب والجهاد حاجة»، فسكت ولم يُخَطِّئْه لما احتج عليه بمقصد من مقاصد الحق والدين. فلو كان القصد رفض الملك من أصله لم يقنعه هذا الجواب في تلك الكسروية وانتحالها، بل كان يحرض على خروجه عنها بالجملة. وإنما أراد عمر بالكسروية ما كان عليه أهل فارس في ملكهم من ارتكاب الباطل والظلم والبغي وسلوك سبله والغفلة عن الله، وأجابه معاوية بأن القصد بذلك ليس كسروية فارس وباطلهم، وإنما قصده بها وجه الله، فسكت.

وهكذا كان شأن الصحابة في رفض الملك وأحواله ونسيان عوائده حذراً من التباسها بالباطل.

فلما استُحضر رسول الله (ﷺ) استخلف أبا بكر على الصلاة، إذ هي أهم أمور الدين، وارتضاه الناس للخلافة وهي حمل الكافة على أحكام الشريعة؛ ولم يجر للمُلك ذكر، لما أنه مَظِنّة للباطل ونِحْلة يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين. فقام بذلك أبو بكر ما شاء الله متبعاً سنن صاحبه، وقاتل أهل الردة حتى اجتمع العرب على الإسلام.

ثم عهد إلى عمر فاقتفى أثره، وقاتل الأمم فغلبهم، وأذن للعرب في انتزاع ما بأيديهم من الدنيا والملك فغلبوهم عليه، وانتزعوه منهم؛ ثمّ صارت إلى عثمان بن عفان، ثم إلى عليّ (ﷺ)؛ والكل متبرّئون من الملك مُتَنكِّبون عن طرقه.

وأكّد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاضة الإسلام وبداوة العرب،

فقد كانوا أبعد الأمم عن أحوال الدنيا وترفها، لا من حيث دينُهم الذي يدعوهم إلى الزهد في النعيم، ولا من حيث بداوتهم ومواطنهم، وما كانوا عليه من خشونة العيش وشظفه الذي ألفوه.

فلم تكن أمة من الأمم أسغب عيشاً من مضر لمّا كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع، وكانوا ممنوعين من الأرياف وحبوبها لبعدها واختصاصها بمن وليها من ربيعة واليمن، فلم يكونوا يتطاولون إلى خصبها. ولقد كانوا كثيراً ما يأكلون العقارب والخنافس، ويفكّرون بأكل العِلْهِز وهو وبر الإبل يَمْهونه بالحجارة في الدم ويطبخونه. وقريباً من هذا كانت حال قريش في مطاعمهم ومساكنهم.

حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله، من نبوءة محمد (ﷺ)، زحفوا إلى أمم فارس والروم، وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق. فابتزوا ملكهم، واستباحوا دنياهم، فزخرت بحار الرَّفه لديهم، حتى كان الفارس الواحد يُقْسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها. فاستولوا من ذلك على ما لا يأخذه الحصر (. . .).

فكانت مكاسب القوم كما تراه ولم يكن ذلك مَنْعِيّاً عليهم في دينهم، إذ هي أموال حلال لأنها غنائم وفُيوء، ولم يكن تصرفهم فيها بإسراف، إنما كانوا على قصد في أحوالهم كما قلناه، فلم يكن ذلك بقادح فيهم. وإن كان الاستكثار من الدنيا مذموماً فإنما يرجع إلى ما أشرنا إليه من الإسراف والخروج به عن القصد. وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم في سبل الحق ومذاهبه كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة. فلما تدرجت البداوة والغضاضة إلى نهايتها، وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية كما قلناه، وحصل التغلب والقهر كان حكم ذلك المُلك عندهم حكم ذلك الرَّفه والاستكثار من الأموال؛ فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل ولا خرجوا به عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق.

ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية وهي مقتضى العصبية، كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيائي أو

لإيثار باطل أو لاستشعار حقد كما قد يتوهّمه متوهم وينزع إليه ملحد، وإنما اختلف اجتهادهم في الحق وسفّه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه. وإن كان المصيب علياً فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل؛ إنما قَصَد الحق وأخطأ. والكل كانوا في مقاصدهم على حق.

ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم، فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعُها وتأليفها أهمَّ عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة. وقد كان عمر بن عبد العزيز (ﷺ) يقول إذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر: «لو كان لي من الأمر شيء لولَّيْته الخلافة». ولو أراد أن يعهد إليه لفعل، ولكنه كان يخشى من بني أمية أهل الحل والعقد لما ذكرناه؛ فلا يقدر أن يحوّل الأمر عنهم لئلا تقع الفرقة. وهذا كله إنما حمل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية. فالملك إذا حصل وفرضنا أن الواحد انفرد به وصرفه في مذاهب الحق ووجوهه لم يكن في ذلك نكير عليه. ولقد انفرد سليمان وأبوه داود صلوات الله عليهما بملك بني إسرائيل لِما اقتضته طبيعة الملك فيهم من الانفراد به، وكانوا ما علمت من النبوة والحق. وكذلك عهِدَ معاوية إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة بما كانت بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر إلى من سواهم. فلو قد عُهد إلى غيره اختلفوا عليه؛ مع أن ظنهم كان به صالحاً، ولا يرتاب أحد في ذلك، ولا يُظنُّ بمعاوية غيرهُ، فلم يكن ليعهد إليه، وهو يعتقد ما كان عليه من الفسق، حاشا لله لمعاوية من ذلك.

وكذلك كان مروان بن الحكم وابنه وإن كانوا ملوكاً فلم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البِطالة والبغي؛ إنما كانوا متحرّين لمقاصد الحق جهدهم إلا في ضرورة تحملهم على بعضها مثل خشية افتراق الكلمة الذي هو أهم لديهم من كل مقصد. يشهد لذلك ما كانوا عليه من الاتّباع والاقتداء، وما علم السلف من أحوالهم ومقاصدهم. فقد

احتج مالك في «المُوَطَّأ» بعمل عبد الملك. وأمّا مروان فكان من الطبقة الأولى من التابعين، وعدالتهم معروفة. ثم تدرج الأمر في وُلد عبد الملك، وكانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليه. وتوسطهم عمر ابن عبد العزيز فنزع إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة جهده، ولم يهمِل. ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيائية ومقاصدهم ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحرّي القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها.

فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نَعَوا عليهم أفعالهم وأدالوا بالدعوة العباسية منهم. ووُلِّي رجالها الأمر، فكانوا من العدالة بمكان، وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا، حتى جاء بنو الرشيد من بعده فكان منهم الصالح والطالح. ثمّ أفضى الأمر إلى بنيهم فأعطوا الملك والترف حقه وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظِهْرِيّاً، فتأذن الله بحربهم، وانتزاع الأمر من أيدي العرب جملة، وأمكن سواهم منه. والله لا يظلم مثقال ذرة (. . .).

فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلى الملك. وأن الأمر كان في أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة (. . .) وهكذا كانت أحوالهم في إصلاح دينهم بفساد دنياهم، ونحن:

نُرَقِّع دنيانا بتمزيق ديننا ... فلا ديننا يبقى ولا ما نُرَقِّعُ

فقد رأيت كيف صار الأمر إلى المُلك وبقيت معاني الخلافة من تحرّي الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض وُلده. ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر مُلكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستُعملت في أغراضها من القهر والتقلّب في الشهوات والملاذّ. وهكذا كان الأمر لوُلْد عبد الملك، ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس، واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب. والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها

ببعض. ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر مُلكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركاً، والمُلك بجميع ألقابه ومناحيه لهم، وليس للخليفة منه شيء وكذلك فعل ملوك زناتة بالمغرب مثل صنهاجة مع العُبَيْديين، ومغراوة وبني يفرن أيضاً مع خلفاء بني أمية بالأندلس والعُبيديين بالقيروان.

فقد تبين أن الخلافة قد وُجدت بدون المُلك أولاً، ثم التبست معانيهما واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة، والله مقدّر الليل والنهار، وهو الواحد القهار»[٢٠].

ومعنى ذلك، وفقاً للزمان التاريخي، أن عهد الخلافة المنحدر من النبوة يحتل مدد الخلفاء الراشدين الأربعة كلها، وأنّ عهد الخلافة الملتبسة بالملك يمتد من مبدأ معاوية إلى ولد عبد الملك بن مروان، ثم جاء بعدهم خلف استعملوا طبيعة الملك في أغراض دنيائية فدالت دولتهم ووليَ العباسية. وهؤلاء أيضاً صرفوا المُلك في مبدئه جهة الحق ومذاهبه «ما استطاعوا» فالتبس الملك عندهم بالخلافة إلى الصدر الأول من خلافتهم، أي إلى الرشيد وبعض ولده، ثم أفضى الأمر إلى مُلك عارٍ من رسم الخلافة امتد حتى انتُزع الأمر منهم. وذلك يدلّ على أن انقلاب العصبية قد أفضى مع الملك الجاري مجرى السيف والقهر والجور إلى البعد عن «تحرّي الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق»، وإلى مفارقة الخلافة مفارقة نهائية. ومن الطبيعي أن «يسوّغ» ابن خلدون الطريق الذي جرى فيه معاوية وخلفاؤه، وكذلك العباسيون من بعدهم، وألا ينصرف إلى إعلان النكير على فعالهم، على الرغم من أن وصفه لهذه الأفعال لا يبعد عن ذلك حقيقة، فواقع الحال عنده أن هؤلاء جميعاً كانوا محكومين بمنطق العصبية، أو بما يسميه «طبيعة المُلك». لا شك في أنه «انقلاب» مؤسف، لكن ما الحيلة إذا كان ذلك «طبيعياً»، أي حتمياً لا مفرّ منه؟ فذلك هو القانون الأساسي للاجتماع البشري الإسلامي. لقد شكّلت عصبية «الدين» لُحمة الإسلام الأولى في شكل النبوة والخلافة، لكن عصبية بني أمية صرفت

(٢٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٣٨ ـ ٥٤٨.

الأمر عن خالص النبوة والخلافة واقتضت انفرادهم بالمجد واستئثارهم به، وضبطه حتى أفضى الأمر إلى أبنائهم المترَفين، الذين ركبوا اللذات وعصوا الله واطّرحوا صيانة الخلافة واستخفّوا بحقّ الرياسة، وضعفوا عن السياسة، فنازعتهم عصبية بني العباس، وصرفت الخلافة ـ المُلك إليهم. ثم ما لبث الأمر أن أفضى إلى بعض بنيهم «فأعطوا الملك والترف حقه، وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظِهْرِيّاً، فتأذن الله بحربهم وانتزاع الأمر من أيدي العرب جملة، وأمكن سواهم منه».

لكن ابن خلدون ـ في تسويغه للتطور «الطبيعي» للاجتماع الإسلامي وفقاً لحراك «العصبية» ـ لم يكن من «أهل الدين» على الرغم من موافقته هؤلاء على القالب الخارجي الذي تشكّل عليه هذا التطور، وعلى الرغم من الرؤية القاتمة التي تُغلِّف نظريته مثلما تغلّف نظريتهم. وإذا كان ابن خلدون «واقعياً» يتجنّب الشجب والإنكار الجذريّيْن، ويقف في النهاية عند تخوم التحليل الذي يسوّغ الواقع، فإنّ «أهل الدين» ـ الذين كان يمثّلهم أهل السلف والحديث والسنة ـ أي عامة المسلمين وعلماؤهم ـ كانوا، على الرغم من التسليم بمبدأ الطاعة، يقفون من التطور الذي يجري موقفاً «سياسياً» دينامياً، قاعدته «القول» الاحتجاجي و«الفعل» الذي يتردد ما بين اليد والسيف، وفقاً لنظرية في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» تنشد التحديد. وهؤلاء هم الذين حدث «الاستقطاب الصدامي» معهم في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وهم الذين يمكن أن يحدث بينهم وبين «الملك العضوض» هذا التقابل الصدامي الذي سأقول: إنه يثوي في طبيعة نظريتهم العقيدية في التاريخ.

إن إسلام «السلف» الذي يتمسك به رجال السنّة والحديث من أمثال سفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك، ويزيد بن هارون، ويحيى بن معين، ونعيم بن حماد، وأحمد بن حنبل ـ وبطبيعة الحال ليست هذه هي كل القائمة، وإنما هي عيّنة ممثّلة لتيار واسع جداً من مئات بل من آلاف من المحدّثين والقضاة والعلماء الذين بدأت جماعاتهم تتشكل منذ وقت مبكّر في الإسلام، وتبلورت قسماتها الأساسية في أواسط القرن الثاني، ثم أدركت أوج قوتها وسلطانها في أواسط القرن الثالث ـ إن إسلام «السلف» الذي يتمسك به هؤلاء يتفرد،

قبل ابن خلدون بقرون عديدة، بآليات مباينة لتلك التي عوّل عليها ابن خلدون، آليات الأصل فيها «رؤية» في «الأخرويات الإسلامية»، أداتها «النبوءة» و«الرؤى الأخروية» ومستندها وقاعدتها «القدر» الذي لا رادَّ له. وقد عبّرت هذه القوة عن نفسها في مواقف مركزية عديدة: **أولها** في حدس الزمان الملحمي؛ **ثانيها** في وعي التحوّل عن النبوة والخلافة إلى الملك؛ **ثالثها** في الموقف من الدولة والطاعة وتغيير المنكر.

تلك كانت بؤَراً مركزية موجِّهة في «النظرة الدينية الإسلامية الشاملة»، التي تمثَّلها تيار السلف وأهل الحديث والسنة في قرون الإسلام العزيزة. وهي تعبّر عن نظرة تمدّ جذورها القوية في «النص»، على وجه التحديد في الحديث والآثار المروية عن رسول الله وعن الصحابة. ومن المؤكّد أنّ «النص» الحديثيّ هنا لم يظلّ خالصاً، إذ ترددت في جنباته «أفكار» و«مرويّات» اعتبرها العلماء المحقّقون وشيوخ الجرح والتعديل الثقات من «المناكير» التي لا يجوز قبولها. بيد أنّ التحقق من ضعفها وأسس الشكّ أو الكذب فيها لم يجرّدها من الدور النفسي القوي الذي أدّته فعليّاً وعمليّاً في «تشكيل» وصوغ «النظرة الشاملة» إلى التاريخ والعالم التي راحت تنتشر مع ظواهر «الاختلاف، والفرقة، والفتن»، وخلّفت بصماتها القوية في أنماط النظر والعمل الاجتماعية والتاريخية، وفي علاقة الدينيّ بالسياسيّ، إلى يومنا الحاضر.

إنّ أوّل وجه من وجوه «النظرة الدينية الإسلامية الشاملة» يتمثل في ما يمكن أن أسمّيه بـ «حدس الزمان الملحمي». وهو زمان لحمته «الفُرقة والاختلاف» وسمته «قبض العلم»، وسَداه فساد الزمان والابتعاد المستمر عن الخير، ومآله «فتن تموج كموج البحر».

لقد سوّغت التمزقات الدموية الأولى التي فعلت فعلها في جسم الجماعة الإسلامية الأولى، الحديث المرفوع إلى الرسول (ﷺ): «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة إحداها هي الناجية». وهو حديث يروى في صيغ أخرى لعلّ أبرزها تلك التي يرويها عن النبي (ﷺ) عوف بن مالك: «قال رسول الله (ﷺ) افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، فسبعون في النار وواحدة في الجنّة. [وافترقت النصارى على اثنتين

وسبعين فرقة، فإحدى وسبعون في النار وواحدة في الجنة]. والذي نفسي بيده لتفترقنّ أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة واثنتان وسبعون في النار، قيل: يا رسول الله، من تراهم؟ قال: الجماعة»[٢١]. وكان هذا الحديث، بصيغه المختلفة والمتقاربة مبدأ لقسمة الفرق الإسلامية إلى خمس فرق كبرى، تفرعت عنها فرق كثيرة، وصلت القسمة بمجموعها إلى اثنتين وسبعين أو ثلاث وسبعين فرقة تمشياً مع هذا المضمون أو ذاك للحديث. ومع أن هذا الحديث «يسوّغ» ما حدث تاريخياً إلا أنه في الوقت نفسه يوزّع المؤمنين بين حالة «اليأس» من المستقبل وبين حالة «الرجاء» والأمل في أن يكون المتأمل فيه أحد أفراد الفرقة الناجية. لكن من الثابت أن «القاع» الذي يستند إليه هذا الحديث لا يبعث على التفاؤل كثيراً. ولعل هذا هو ما حدا ببعض المفكرين المسلمين إلى عدم التسليم بصحة هذا الحديث واعتباره حديثاً «ضعيفاً»، يستبعد أن يكون الرسول (ﷺ) نفسه قد «بشّر» المؤمنين بفحواه الفاجعة في فترة كان هاجسه الأول تشييد بنيان نفسي وجسديّ صلب متماسك لجماعة المسلمين. بيد أن هذا الحديث قد سار في الإسلام الأول، وكان أحد آثاره أنه جعل ما حدث من فرقة واضطراب وفتن أمراً مقدّراً متوقّعاً، ينبغي «التكيف» معه وقبوله جزءاً من طبائع الأحداث وصيرورتها التاريخية المحتومة.

وقد عزّزت هذه «الآلية النفسية» للجماعة الدينية أحاديث «القرون». فقد روي عن الرسول (ﷺ) أنه قال: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[٢٢]. وحدّث عبد العزيز بن سعيد عن أبيه عن

---

(٢١) أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ٥ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ١٧٦ ـ ١٧٨؛ أبو العلي محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، أشرف على مراجعة أصوله وتصحيحه عبد الوهاب عبد اللطيف (القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩)، ج ٩، ص ٤٨، ٦٥، ٧١ و٧٣ ـ ٧٤؛ عبد القاهر بن طاهر أبي منصور البغدادي، **الفرق بين الفِرَق**، حقق أصوله، وفصّله، وضبط مشكله وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٤٨)، ص ٤ ـ ٩، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **النهاية في الفتن والملاحم**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (القاهرة: دار التراث الإسلامي بالأزهر، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٣٥. وفي هذه المسألة، انظر الفصل الأول من كتاب: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي**، ط ٣، جديدة معدّلة (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨)، وسيصدر من الكتاب الأخير الطبعة الخامسة عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت، ٢٠١٣).

(٢٢) المصادر نفسها.

رسول الله (ﷺ) أنّه قال: «خيار أمّتي القرن الذي بعثت فيهم، ثمّ الذين يلونهم لا يزداد الأمر إلا شدة»[٢٣]. وقال الصحابي حذيفة بن اليمان: «إن القرن الأول من هذه الأمة على منهاج من لا يتهم، والقرن الثاني يظهر فيه الحيف والأثرة، والقرن الثالث يظهر فيهم الفساد وسفك الدماء، والقرن الرابع ينتقلون عن دينهم حتى يكون أعز كل قبيلة فاسقهم ومنافقَهم، وأذله عالمهم»[٢٤].

ومن آيات تراجع الخير وتقدم الشر قبض العلم وحب الدنيا والفتن.

أما العلم فينتزع من الناس بقبض العلماء: حدّث عبد الله بن عمرو ابن العاص أنه سمع رسول الله (ﷺ) يقول: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبضه بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فسئلوا، فأفتوا بغير علم، فضلّوا وأضلوا». وهي صيغة مقاربة: «إن الله لا ينتزع العلم من الناس بعد أن يعطيهم إياه، ولكن يذهب بالعلماء، كلما ذهب عالم ذهب بما معه من العلم حتى لا يبقى من لا يعلم فيَضِلّوا ويُضِلّوا». وروى أبو هريرة أن الرسول (ﷺ) قال: «تظهر الفتن ويكثر الهرج ـ قيل: وما الهرج؟ قال: القتل القتل ـ وقبض العلم»[٢٥] وأحاديث قبض العلم بذهاب العلماء كثيرة.

وحبّ الدنيا وجه بارز لتناقص الخير وتعاظم الشر. وقد أورد المحدّث الجليل عبد الله بن المبارك (ت. ١٨١هـ)، رمزاً لذلك، حلماً لأحد أصحاب الرسول (ﷺ) يشبّه، على نحو مذهل لكنه أبعد غوراً ودلالة، مثل المسافرين والربان الذي ضربه إبيكتيتوس الرواقي في سياق مماثل[٢٦]، قال:

---

(٢٣) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، ٢ ج (القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩٦٨)، ج ١، ص ١٨٨.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٠.

(٢٦) انظر: Fehmi Jadaane, *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1968), pp. 200-214.

وقد أفردت لهذا المثل الرمزي دراسة خاصة أبانت عن وجوه وأصداء فذة أخرى له. انظر: «المركّب والمجاز،» في: فهمي جدعان، الماضي والحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ٤١٥ ـ ٤٣٤.

«أخبركم أبو عمر بن حيوية وأبو بكر الوراق قالا: أخبرنا يحيى قال: حدثنا الحسين قال: أخبرنا ابن المبارك قال: أخبرنا يونس بن يزيد الزهري، أن عبد الله بن السعديّ كان يحدّث ـ وهو رجل من بني عامر ابن لؤي، وكان من أصحاب رسول الله (ﷺ) ـ قال: بينما أنا نائم أوفيت على جبل، فبينما أنا عليه طلعت لي ثلة من هذه الأمة قد سدت الأفق، حتى إذا دنوا مني دفعت عليهم الشعاب بكل زهرة من الدنيا فمروا ولم يلتفت إليها منهم راكب، فلما جاوزوها قلصت الشعاب بما فيها، فلبثتُ ما شاء الله أن ألبث. ثمّ طلعت ثلة عليّ مثلها حتى إذا بلغوا مبلغ الثلّة الأولى دفعت عليهم الشعاب بكل زهرة من الدنيا، قال: فالآخذ والتارك، وهم على ظهر، حتى إذا جاوزوها قلصت الشعاب بما فيها، فلبثت ما شاء الله ثم طلعت الثلة الثالثة حتى إذا بلغوا مبلغ الثلثين دفعت الشعاب بكل زهرة من الدنيا فأناخ أول راكب، فلم يجاوزه راكب، فنزلوا يهتالون من الدنيا. فعهدي بالقوم يهتالون وقد ذهبت الركاب»[٢٧]. ومن المؤكد أن «الثلة» الأولى من الأمة تمثل القرن الأول، أي الجيل الأول، وهو قرن نبذ الدنيا وانصرف إلى الآخرة بالكلية، وأن «الثلّة» الثانية تمثل القرن الثاني الذي كان أخلص بعضه للدنيا وبعضه للآخرة، وأن الثلة الثالثة تمثل القرن الثالث الذي انهال على الدنيا، وأدار ظهره للدين والآخرة. وكأن الثلة الأولى تمثل عهد «الخلافة»، وأن الثانية تمثل عهد الخلافة الملتبس بالمُلك، والثالثة تمثل المُلك خالصاً. فالابتعاد عن الخير والانغماس في الشر، إذاً، يتعاظم كلما بعد بنا العهد عن قرن النبي (ﷺ)، قرن الخير التام. والأحوال تسير «نحو الأسوأ».

وتعبّر هذه الصيرورة «نحو الأسوأ» عن نفسها في وعي فساد الأزمنة «المتأخرة» وفساد أهلها. وقد وجد هذا «الوعي» أصداء له لا في مادة «الحديث» نفسها فحسب، وإنما أيضاً في شهادات «الفكر» أو «العقل الإسلامي» نفسه. فما إن بلغنا نهاية القرن الثالث للهجرة حتى كانت الصورة «البائسة» الفاسدة للزمان وأهله قد أصبحت مستقرة استقراراً راسخاً في نفوس عامة الناس وعلمائهم. فأصبحت تتردد في ذلك رواية

---

(٢٧) المروزي، كتاب الزهد والرقائق، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

أحاديث للرسول (ﷺ) والصحابة والتابعين والزهاد والعلماء. من ذلك ما رواه مستورد الفهري عن رسول الله (ﷺ) أنه قال: «يذهب الصالحون الأول فالأول، وتبقى حثالة كحثالة الشعير لا يبالي الله تعالى عنهم». وحدّث بعضهم عن أبي هريرة نفسه أنه قال: «ذهب الناس وبقي النسناس»، وقيل له: ما النسناس؟ قال: يشبهون الناس وليسوا بناس!». وروي عن الشعبيّ، المحدث المشهور، أنه قال: «ما بكيت من زمان إلا بكيت عليه». وقال ابن أبي ليلى: «سيأتي على الناس زمان يقال له زمان الذئاب، فمن لم يكن في ذلك الزمان كلباً أكلوه». وعلق المحدث أبو رجاء قتيبة على قول ابن أبي ليلى هذا فقال: هو هذا الزمان! أي مطالع القرن الثالث. وأثبت أبو سليمان البستي (٣١٧ ـ ٣٨٨هـ) لمنصور بن عمّار في صفة الزمان كلاماً بليغاً جرد فيه خلاصة «الرأي العام» عند أهل الدين والعامة، وقد انصرمت القرون الثلاثة الأولى، قال: «تغيّر الزمان حتى كلّ عن وصفه اللسان. فأمسى خَرِفاً بعد حداثته، شرِساً بعد لينه، يابس الضرع بعد درارته، ذابل الفرع بعد نضارته، قاحل العود بعد رطوبته، بشع المذاق بعد عذوبته، فلا تكاد ترى لبيباً إلا ذا كمد، ولا ظريفاً واثقاً بأحد، وما أصبح له حليفاً إلا جاهل، ولا أمسى به قرير العين إلا غافل، فما بقي من الخير إلا الاسم، ولا من الدين إلا الرسم، ولا من التواضع إلا المخادة، ولا من الزهادة إلا الانتحال، ولا من المروءة إلا غرور اللسان، ولا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا حميّة النفس والغضب لها وتطلّع الكبر منها، ولا من الاستعادة إلا التعزيز والتبجيل. فالمغرور المائق، المذموم عند الخلائق، النادم في العوائق، المحطوط عن المراتب من اغتر بالناس ولم يحسم رجاءه باليأس، ولم يظلف قلبه بشدة الاحتراس. فالحذر الحذر من الناس، فقد قلّ الناس وبقي النسناس. ذئاب عليهم ثياب، إن استفردتهم حرموك، وإن استنصرتهم خذلوك، وإن استنصحتهم غشوك، إن كنت شريفاً حسدوك، وإن كنت وضيعاً حقّروك، وإن كنت عالماً ضللوك وبدّعوك، وإن كنت جاهلاً عيّروك ولم يرشدوك، وإن نطقت قالوا مكثار مهذار صفيق، وإن سكتّ قالوا غبيّ بليد بطيّ، وإن تعمقت قالوا متكلف متعمّق، وإن تغافلت قالوا جاهل أحمق، فمعاشرتهم داء وشقاء ومزايلتهم دواء وشفاء، ولا بد من أن يكون في الدواء مرارة وكراهة، فاختر

بمرارته وكراهته على الداء بغائلته وآفته، والله المستعان»[٢٨]. ولخص أبو مسلم الخولاني حال الناس فقال: «كان الناس مرة ورقاً لا شوك فيه، وإنهم اليوم شوك لا ورق فيه». وكرر البستي قول من قال: «الناس شجرة بغي وفراش نار وذباب طمع (. . .) ظهر الجفاء، وقلّ العلماء، وذهب الحياء، وفشت النكراء. ذهب الصالحون أسلافاً، وبقي خشارة كخشارة الشعير لا يبالي الله عزّ وجلّ بهم بالة»[٢٩]. وفي القرن الذي تلا، كتب أبو بكر الطرطوشي (٤٥٠ ـ ٥٢٠هـ): «فأما اليوم فقد ذهب صفو الزمان وبقي كدره. فالموت اليوم تحفة لكل مسلم، كأن الخير أصبح خاملاً، والشر أصبح ناظراً، وكأن الغبيّ أصبح ضاحكاً، والرشيد باكياً، وكأنّ العدل أصبح غائراً وأصبح الجور غالباً، وكأنّ العقل أصبح مدفوعاً، والجهل منشوراً، وكأن اللوم أصبح باسقاً والكرم خاوياً، وكأن الودّ أصبح مقطوعاً والبغضاء موصولة (. . .) وكأن الأشرار أصبحوا يُسامون السماء وأصبح الأخيار يردون بطن الأرض»[٣٠]. لا شك في أن بعض الرجال من بين أهل الحديث والفقه أنفسهم لم يسلموا أنفسهم إلى هذه الرؤية «الشقية» للأشياء، فانصرفوا إلى الوقوف في وجهها أو إلى التخفيف من وقعها ووطأتها باصطناع الحيل والوسائل لذلك، وأكّدوا أن «الفرج بعد الشدة»[٣١]، إلا أنّ هذه الجهود كانت تمثل في نهاية المطاف تياراً «أقلياً» في الاتجاه العام. أما جلّ الحالات التي عبّرت عن نفسها بالقول الصريح، وهي كثيرة لا عدّ لها ولا حصر، منذ بواكير التحديث

---

(٢٨) أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي، العزلة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٣٠) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك (القاهرة: المكتبة المحمودية، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م) ص ٣٢.

(٣١) جعل كتّاب كثيرون من «الفرج بعد الشدة» عنواناً لكتب ألّفوها، منهم: الراوية أبو الحسن المدائني (١٣٥ ـ ٢٢٥هـ)، والحافظ بن أبي الدنيا (٢٠٨ ـ ٢٨١هـ)، والقاضي أبو الحسين عمر (٢٩١ ـ ٣٢٨هـ) والقاضي أبو علي التنوخي (ت. ٣٨٤ هـ)، وكتابه مطبوع ذائع الصيت. وساق بعضهم قول من يقول إنه «يولد في كل مائة سنة رجل تام العقل». انظر: أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، كتاب المعرفة والتاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري، ٣ ج (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٥)، ج ٢، ص ٩٣، واحتج الغزالي بحديث المصلح القرني الذي يبعثه الله على رأس كل مائة سنة ليجدد للأمة أمر دينها. انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنقذ من الضلال، حقّقه وقدّم له جميل صليبا وكامل عياد (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٦٠)، ص ١١٧.

إلى ابن رجب الحنبلي (ت. ٧٩٥هـ) على الأقل، كانت متضافرة في شجب «هذه الأزمان الفاسدة»[٣٢] عالياً، وفي التصريح بفقدان الثقة بالناس وبالحث على صرف الوجوه عن الدنيا وإن أقبلت وإلى «اعتزال الناس». أما أهل الحديث والسنة فتبين عن حالهم في هذه الأزمنة كلمة «أمير المؤمنين في الحديث» سفيان الثوري (٩٧ ـ ١٦١هـ) التي يرويها عبد الله بن المبارك: «استوصوا بأهل السنّة خيراً، فإنهم غرباء»[٣٣]. وهي، في الحقيقة حال تفصح عن روح تتردد في جنبات هذه القرون تردداً «جماعياً» واسعاً، وليست مجرد «انطباعات» تولدت عند بعض «الغاضبين» من الزهاد أو المتصوفة أو الأتقياء أو الشعراء أو عامة الناس الذين ثقلت عليهم تكاليف الحياة وأعباؤها. والتوسع في حشد الشواهد والأدلة على ذلك أمر لا طائل وراءه.

وتدفع أحاديث «الفتن والملاحم». وهي حافلة بـ «المناكير» ـ بهذا الشعور الشقي بالتاريخ إلى مدى يذهل الأفئدة والنفوس، و«يذهب بعقول الرجال». وهي تعزز في ذلك أحاديث اضطراب القرون وتقهقرها والانسحاب المتعاظم للخير من العالم. وأحاديث «الشر والفتن والملاحم» هذه يرفع بعضها إلى الرسول نفسه، ويعزى بعضها الآخر إلى صحابته الأقربين. وأبرز هذه الأحاديث حديث «الفتنة التي تموج كموج البحر»،

---

(٣٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **بيان فضل علم السلف على علم الخلف** (الكويت: الدار السلفية، ١٩٦٢)، ص ١٦١. وفي العصور المتأخرة جداً، أي في مطلع عصرنا الحالي، خاطب الشيخ محمد عبده معاصريه قائلاً: «اختلت الشؤون وفسدت الملكات والظنون وساءت أعمال الناس، وضلت عقائدهم، وخوت عباداتهم من روح الإخلاص. فوثب بعضهم على بعض بالشر، وغالت أكثرهم أغوال الفقر، فتضعضعت القوة واخترق السياج وضاعت البيضة، وانقلبت العزة ذلة والهداية ضلة، وساكنتكم الحاجة وألفتكم الضرورة، ولا تزالون تألمون مما نزل بكم وبالناس، فهلا نبهكم ذلك إلى البحث في أسباب ما كان سلفكم عليه، ثم علّل ما صرتم وصار الناس إليه!». وتمثّل جوابهم في القول: «ذلك ليس إلينا ولا فرضه الله علينا، وإنما هو للحكام، ينظرون فيه ويبحثون عن وسائل تلافيه، فإن لم يفعلوا ـ ولن يفعلوا ـ فذلك لأنه آخر الزمان، وقد ورد في الأخبار ما يدل على أنه كائن لا محالة، وأن الإسلام لا بد أن يرفع من الأرض ولا تقوم القيامة إلا على لكع بن لكع!». انظر: محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٠)، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٣٣) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، حقّق نصوصه، وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط [وآخرون] (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٢)، ج ٧، ص ٢٧٣.

الذي كان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) نفسه يلحّ في سؤال الصحابة أن يرووه له، وكان بعض المحدّثين، من بعد، يتجنبون التحدّث به. قال نعيم بن حماد المروزي في كتاب الفتن، وذكره أيضاً مسلم في «كتاب الفتن وأشراط الساعة» من الصحيح: «حدثنا عيسى بن يونس وابن عيينة ـ يزيد بعضهم على بعض ـ وأبو معاوية عن الأعمش عن أبي وايل قال: سمعت حذيفة بن اليمان (رضي الله عنه) يقول: كنا عند عمر (رضي الله عنه) فقال: أيكم يحفظ قول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في الفتنة؟ فقلت: فتنة الرجل في أهله وماله وولده وجاره تكفّرها الصلاة والصدقة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال: ليس عن هذا أسألك، ولكن عن التي تموج كموج البحر [وفي صيغة ثانية للرواية نفسها: ولكن عن التي تموج كموج البحر يتبع بعضها بعضاً]، فقلت: لا تخف يا أمير المؤمنين، فإن بينك وبينها باباً مغلقاً، قال: فيكسر الباب أو يفتح؟ قال: قلت: بل يكسر، فقال عمر: إذن لا يغلق أبداً [وفي الصيغة الثانية للرواية نفسها: بل يكسر ثم لا يغلق إلى يوم القيامة]، قلت: أجل، قال: قلنا: فهل يعلم عمر من الباب؟ قال: نعم، كما يعلم أن دون غد ليلة وذلك أني حدثته حديثاً ليس بالأغاليط، قال شقيق: فهبنا نسأله من الباب، فأمرنا مسروقاً فسأله فقال: الباب عمر»[٣٤].

وحدث عبد الله بن المبارك عن المبارك بن فضالة عن الحسن عن النعمان بن بشير أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: «إن بين يدي الساعة فتناً كأنها قطع الليل المظلم يصبح الرجل فيها مؤمناً ويمسي كافراً، ويمسي مؤمناً ويصبح كافراً، يبيع قوم فيها أخلاقهم بعرَض من الدنيا يسير»[٣٥] وروي الحديث نفسه بفرق طفيف عن مجاهد[٣٦].

وحدث عبد الله بن مسعود عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم). وقد حدّث به أحمد

---

(٣٤) أبو عبد الله نعيم بن حماد المروزي، كتاب الفتن (مخطوط)، ج ١، الورقة ٦/ب والورقة ٧/أ. وانظر أيضاً الحديث، في: «كتاب الفتن وأشراط الساعة» من كتاب: أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨ ج في ٦ (القاهرة: المطبعة المصرية، ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠)، ج ١٨، ص ١٦ ـ ١٧.

(٣٥) المروزي، المصدر نفسه، ج ١، ق ٧/ب.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ق٣/أ.

ابن حنبل ـ أنه قال: «تكون فتنة النائم فيها خير من المضطجع، والمضطجع فيها خير من القاعد، والقاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي خير من الراكب، والراكب، خير من الساعي، قتلاها كلهم في النار. قلت: يا رسول الله، ومتى ذلك؟ قال: أيام الهرج، حين لا يأمن الرجل جليسه، قال: فما تأمرني إن أدركت ذلك؟ (قال): اكفف نفسك ويدك وادخل دارك، قال: قلت: يا رسول الله، أرأيت إن دخل رجل على داري؟ قال: فاقفل بيتك، قال: أفرأيت إن دخل بيتي؟ قال: فادخل مسجدك واصنع هكذا ـ وقبض بيمينه على الكوع ـ وقل: ربّي الله، حتى الموت على ذلك»[٣٧]. وفي روايات أخرى للحديث نفسه، يجيب الرسول (ﷺ) عن السؤال: ما تأمرني؟ بقوله: «من كانت له إبل فليلحق بإبله، ومن كانت له غنم فَلْيَلْحق بغنمه، ومن كانت له أرض فَلْيَلْحق بأرضه (. . .) فمن لم يكن له شيء من ذلك فليعمد إلى سيفه ويدق على حدّه بحجر ثم لينجُ ما استطاع النجاء»[٣٨]. أما ابن مسعود نفسه، فينصح الذي سأله عما يأمره بأن يفعل في «أيام الهرج»، إن أدركه زمانها قائلاً: «فكفّ لسانك ويدك، وكن حلساً من أحلاس بيتك»، موضّحاً بذلك أمر الرسول (ﷺ) في هذا الحديث»[٣٩].

والحقيقة أن مادة «الحديث» لم تنبِّه إلى وقوع فتنة واحدة، وإنما إلى فتن عديدة، ذكرت الأخبار أنها ثلاث تفضي إلى رابعة، أو أنها خمس: حدّث يحيى بن اليمان عن سفيان الثوري. . . عن حذيفة بن اليمان قال: «تكون فتنة، ثم تكون جماعة وتوبة، ثم فتنة، ثم جماعة وتوبة ـ حتى ذكر الرابعة ـ ثم لا تكون توبة ولا جماعة»[٤٠]. وكان حذيفة بن اليمان يقول: «الفتن ثلاث تسوقهم الرابعة إلى الدجال: التي ترى بالرضف، والتي ترى بالنشف، والسوداء المظلمة، والتي تموج كموج البحر»[٤١]. ورفع يحيى بن سعيد العطار إلى أبي هريرة أن الرسول (ﷺ) قال:

---

(٣٧) ابن كثير، النهاية في الفتن والملاحم، ج ١، ص ٦٩ ـ ٧٠.
(٣٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧١.
(٣٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٠.
(٤٠) المروزي، المصدر نفسه، ج ١، ق٩/أ.
(٤١) المصدر نفسه، ج ١، ق١٠/ب.

«تأتيكم بعدي أربع فتن: الأولى تستَحَلُّ فيها الدماء، والثانية تستحل فيها الدماء والأموال، والثالثة تستحل فيها الدماء والأموال والفروج، والرابعة صمّاء عمياء مطبقة تمور كمور الموج في البحر حتى لا يجد أحد من الناس منها ملجأ (...) ثم لا يرفعونها من ناحية إلا انفتقت من ناحية أخرى»[٤٢]. وقد روى «الشعبي عن عبد الله قال: قال رسول الله (ﷺ): تكون في أمتي أربع فتن يكون في الرابعة الفناء». أما علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) فقد قال: «جعل الله في هذه الأمة خمس فتن: فتنة عامة، ثم فتنة خاصة، ثم فتنة عامة، ثم فتنة خاصة، ثم الفتنة السوداء المظلمة التي يصير الناس فيها كالبهائم، ثم هدنة، ثم دعاة إلى الضلالة، فإن بقى لله يومئذٍ خليفة فالزمه»[٤٣].

ولم تكن «نبوءة» الفتن التي حفلت بها الأحاديث إلا الوجه الآخر لهاجس المصير الذي كان يغلب على عقول الناس وأفئدتهم: بعضهم يسأل عن الخير فراراً من الشر، وبعضهم يسأل عن الشر مخافة أن يدركه. لكن هاجس الشر كان، بطبيعة الحال، أغلب على بعضهم منه على بعضهم الآخر. وكان حذيفة بن اليمان أحد هؤلاء الذين كان يروّعهم المصير القاتم، يقول حذيفة: «كان الناس يسألون رسول الله (ﷺ) عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن أدركه. فبينا أنا عند رسول الله (ﷺ) ذات يوم قلت: يا رسول الله، هل بعد هذا الخير الذي أتانا الله به شر كما قبله شر؟ قال: نعم، قلت: ثم ماذا؟ قال: هدنة على دخَن، قلت: فما بعد الفتنة؟ قال: دعاة إلى الضلالة. فإن لقيت لله يومئذ خليفة فالزمه»[٤٤]. لا شك في أنّ لبعض هذه الأحاديث أغراضاً «خاصة» محددة، مثل الحث على نصرة الخليفة الصالح «إن وجد»، أو التحذير من القوم الذين يستنّون بغير سنة النبي، ويهتدون بغير هديه[٤٥]، لكن ذلك كله لا يسقط الوجه الآخر لها، وهو أنها تعبر عن نبوءة بالمصير العسير، الذي يحمله الزمان الذي يبتعد باستمرار عن زمن الهدى والحق، وهي نبوءة

(٤٢) المصدر نفسه، ج ١، ق١٠/أ.

(٤٣) المصدر نفسه، ج ١، ق٩/أ.

(٤٤) المصدر نفسه، ج ١، ق٤/أ، ب.

(٤٥) المصدر نفسه.

تمثّلت في «الوعي» الذي تبلور عند الصحابة، وانتقل من بعدهم إلى أهل الحديث والسنة، الذين كانوا يتناقلون أخبارهم وأقوالهم، ويتأسّون بها، ويوردها كتّابهم في مصنّفاتهم. وليس المقصود ههنا أحاديث نبوية، وإنما أقوال للصحابة أنفسهم. من ذلك ما يروى عن معاذ بن جبل أنه قال: «أما إنكم لن تروا من الدنيا إلا بلاء وفتنة، ولن يزداد الأمر إلا شدة، ولن تروا أمراً يهولكم أو يشتد عليكم إلا حقره بعده ما هو أشد منه»، ونقل عن الصحابي عبد الله بن عمرو القول نفسه[٤٦]. وبيّن أن القولين ليسا إلا صدى للحديث الذي رواه معاوية بن أبي سفيان عن الرسول (ﷺ) أنه قال: «ألا إنه لم يبقَ من الدنيا إلا بلاء وفتنة»[٤٧]. وهو حديث أخرجه أحمد بن حنبل في المسند عن طريق عبد الله بن المبارك[٤٨]. وحدّث به في سنة ٢٢٨هـ، وقد جعل يقول: «اللهم رضّنا، اللهم رضّنا»[٤٩]. وحدّث عبد الله بن المبارك ووكيع وسفيان الثوري أن الزبير بن عديّ سمع أنس بن مالك يقول: «لا يأتي عليكم عام إلا وهو شر من آخر»[٥٠]، وكذلك يقول عبد الله بن عمرو: «ليأتينّ على الناس زمان يتمنى المرء أنه في فُلك مشحون هو وأهله يموج بهم في البحر من شدة ما في الأرض من البلاء»[٥١]. أما أبو الجلد حيلان فقد كانت رؤيته قاسية إلى أبعد مدى: «ليصيبنّ أهل الإسلام البلاء والناس حولهم يرتعون حتى إن المسلم ليرجع يهودياً أو نصرانياً من الجهد»[٥٢]. وبطبيعة الحال لم يكن ليغير من «رؤى» هؤلاء الصحابة وغيرهم أمام قوة «القدر» التي توجّه الأشياء، وأمام هذا الحشد الهائل من أحاديث «الفتن»، أن يحدّث صحابيّ كابن عمر (رضي الله عنهما) عن النبي (ﷺ) قال: «إن الفتنة راتعة في بلاد الله تطأ في خطامها، لا يحلّ لأحد أن يوقظها، ويل لمن أخذ

---

(٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ق٥/ب؛ ج ١، ق٣/أ وج ١، ق١٥/ب.
(٤٧) المصدر نفسه، ج ١، ق٦/أ.
(٤٨) أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، ٦ ج، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٧٨)، ج ٤، ص ٩٤.
(٤٩) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٣١٢.
(٥٠) المروزي، كتاب الفتن، ج ١، ق ٦/أ
(٥١) المصدر نفسه، ج ١، ق ١٥/ب.
(٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ق ٦/أ.

بخطامها!»، فإنّ الواقع كان يسير بمنطقه الطبيعي، وكان كل شيء - وبوجه خاص انقلاب الخلافة إلى ملك - يوقظ هذه الفتن من سباتها، ويجعل خيالها شبحاً مرعباً، ومؤشراً ثابتاً على تحوّل الناس إلى «ذئاب»، والسلاطين إلى مردة جبارين، والأزمنة إلى أزمنة حيف وفساد، فيتوجع محدّث كبير كالشعبيّ، ويقول بأسى ومرارة: «ما بكيت من زمان إلا بكيت عليه»!

ولم يكن وعي التحوّل عن النبوة والخلافة إلى الملك حدساً من الحدوس، التي قبض عليها ابن خلدون بحساسيته العقلية المشخصة المدققة، بعد ما نيّف على سبعة قرون كاملة من مبدأ حدوث هذا التحوّل. فالحقيقة هي أنّ «أهل الدين» في الإسلام قد وعوا في وقت مبكر من تطور الأحداث حدوث هذا الانقلاب، وقد عبّرت أحاديث للنبيّ وأخبار وأقوال أُثِرت عن الصحابة أنفسهم عن التنبّؤ بهذا الحدث ونجومه. وحين ندرك عصر «أهل الحديث والسنة»، ونتأمّل في وقائع حياة كبار رجالهم وأعلامهم من أمثال مالك بن أنس وأبي حنيفة وسفيان الثوري وعبد الله بن المبارك ويحيى بن معين ونعيم بن حماد ويزيد بن هارون وسعدويه وقتيبة وأحمد بن حنبل، والذين امتُحنوا في القول بخلق القرآن، يبيّن لنا على وجه لا يتطرّق إليه الشك أن التمييز بين الخلافة وبين الملك كان أمراً قد حسم تماماً، وأنّ الإسلام منذ معاوية، «أول الملوك»، كان يبتعد عن رحمة النبوة والخلافة، ويغذّ السير في طريق «المُلك العضوض».

في مبدأ هذا الوعي، حدّث محمد بن يزيد الواسطي عن العوام بن حوشب عن رجل عن أبي هريرة أنه قال: «الخلافة بالمدينة والمُلك بالشام»[٥٣]. وحدّث بالحديث نفسه سعيد بن سليمان سعدويه عن هشيم عن العوام بن حوشب. . . عن أبي هريرة[٥٤]. وسعيد بن سليمان (ت. ٢٢٥هـ) هو نفسه سعدويه الواسطي، الذي كان «من أهل السنّة»، وأحد الذين امتحنهم المأمون بخلق القرآن.

---

(٥٣) المصدر نفسه، ج ١، ق ٢٣/أ.

(٥٤) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، ج ٢، ص ٢٢٨.

وبروح هذا الوعي أيضاً، يقول الصحابي حذيفة بن اليمان، وهو رجل النبوءات الأخروية الأول في الإسلام: «يكون بعد عثمان (رضي الله عنه) اثنا عشر ملكاً من بني أمية، قيل له: أخلفاء؟ قال: بل ملوك»[55]. لكن حديثاً آخر يرفع إلى الرسول (ﷺ) عن جابر بن سمرة يقول: «لا يزال هذا الأمر عزيزاً إلى اثني عشر[56] خليفة كلهم من قريش»[57]. وهو حديث سيتنازعه الأمويون والعباسيون جميعاً، وكانت «الإسرائيليات» قد وجدت فيه مرتعاً خصباً، إن لم يكن هو نفسه صدى لها. إذ حدّث بعضهم عن سرج اليرموكي أنه قال: «أجد في التوراة أن هذه الأمة اثنا عشر ربياً أحدهم نبيّهم، فإذا وفت العدة طغوا وبغوا ووقع بأسهم بينهم»[58]. كما حدّث ابن عياش أن «الثقات من مشايخنا» حدّثوا «أن نشوعاً سأل كعباً عن عدة ملوك هذه الأمة فقال: أجد في التوراة اثني عشر ربياً»[59]. بيد أن «وعي» الانقلاب وجد مسوّغه الأساسي في «أحاديث» التحوّل نفسها التي أثرت عن النبي (ﷺ) نفسه، أو رفعت إليه، فثبت النظر فيها، وجعلها أصلاً للرؤية التاريخية. فحدّث حذيفة بن اليمان أن رسول الله (ﷺ) قال: «إنّ هذا الأمر بدأ نبوة ورحمة ثم يكون خلافة ورحمة ثم يكون ملكاً عضوضاً، يشربون الخمر ويلبسون الحرير ويستحلّون الفروج ويُنصرون ويُرزقون حتى يأتيهم أمر الله»[60]. وحدّث عبيدة بن الجراح بمثله: «قال رسول الله (ﷺ) أول هذه الأمة نبوة ورحمة، ثم خلافة ورحمة ثم (يكون) ملكاً عضوضاً ثم يصير جبرية وعبثاً»[61]. وبمثله أيضاً حدّث عبيدة ابن الجراح نفسه ومعاذ بن جبل: أن النبي (ﷺ) قال: «إن الله بدأ هذا الأمر نبوة ورحمة، وسيكون خلافة ورحمة، وسيكون عزاً وحرمة، وسيكون ملكاً عضوضاً وفساداً في الأمة، يستحلّون به الفروج والخمور

---

(٥٥) المروزي، المصدر نفسه، ج ١، ق ٢١/ب.

(٥٦) في المخطوطة: اثنا عشر.

(٥٧) المروزي، المصدر نفسه، ج ١، ق ٢١/أ، وابن كثير، **النهاية في الفتن والملاحم**، ج ١، ص ٢٣.

(٥٨) المروزي، المصدر نفسه، ج ١، ق ٢١/أ.

(٥٩) المصدر نفسه، ج ١، ق ٢١/ب.

(٦٠) المصدر نفسه، ج ١، ق ٢٢/أ.

(٦١) المصدر نفسه، ج ١، ق ٢٢/أ.

والحرير، ويُنصرون على ذلك ويرزقون أبداً حتى يلقوا الله عزّ وجلّ»[٦٢]. ثم يعزز ذلك حديث لأبي هريرة أن رسول الله (ﷺ) قال: «يكون بعد الأنبياء خلفاء يعملون بكتاب الله ويعدلون في عباد الله، ثم يكون من بعد الخلفاء ملوك يأخذون بالثأر ويقتلون الرجال ويصطفون الأموال، فمغيّر بيده، ومغيّر بلسانه، ومغيّر بقلبه، وليس وراء ذلك من الإيمان شيء»[٦٣]. وفي حديث كعب الذي ينقله ضمرة عن آخرين، يقول كعب: «أول هذه الأمة نبوة ورحمة، ثم خلافة ورحمة، ثم سلطان ورحمة، ثم ملك جبرية. فإذا كان ذلك فبطن الأرض يومئذٍ خير من ظهرها»[٦٤]. وكان هذا الحديث بالذات، وعلى وجه التحديد، هو الحديث الذي استهلمه ابن خلدون في نظريته في انقلاب الخلافة إلى ملك وفي مراحل هذا الانقلاب. وبهذا الحديث يمكن أن نقرن الرواية التي يتوجه فيها رجل من أهل الكتاب بالسلام على عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قائلاً: «السلام عليك يا ملك العرب» فيستحضر عمر ما يجد هؤلاء في «كتابهم» من تبيّن (النبيّ) أولاً، ثم (أمير المؤمنين) ثم (الملوك)[٦٥].

ويعرف كل واحد من المسلمين متى بدأ الأمر نبوةً، ومتى صار إلى الخلافة. لكن الأمر ليس على النحو نفسه من الدقة والتحديد حين يسأل عن تحوّل الخلافة إلى مُلك. ومع ذلك فقد روى سعيد بن جُمهان (ت. ١٣٠هـ) عن سفيان مولى رسول الله (ﷺ) (ت. ٧٥هـ) عن الرسول (ﷺ) أنه قال: «الخلافة بعدي في أمتي ثلاثون سنة»[٦٦]؛ وفي رواية أخرى: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً»[٦٧]. وفي رواية للحديث خرّجها أحمد بن حنبل وأبو داود والترمذي عن سُفَيْنة نفسه عن الرسول (ﷺ) أنه قال: «الخلافة ثلاثون عاماً ثم يكون بعد ذلك المُلك (...) قال سُفَينة: أمسك خلافة أبي بكر سنتين، وخلافة عمر عشر

---

(٦٢) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١.
(٦٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢.
(٦٤) المروزي، المصدر نفسه، ج ١، ق ٢٢/أ.
(٦٥) المصدر نفسه، ج ١، ق ٢٣/أ.
(٦٦) المصدر نفسه، ج ١، ق ٢٣/ب.
(٦٧) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦.

سنين، وخلافة عثمان اثنتي عشرة سنة، وخلافة عليّ ست سنين...»[٦٨]. ورواية الحديث على هذا النحو تبدو موجهة للطعن في خلافة معاوية بالذات، وهي، وبعض الروايات الأخرى الموجهة حيناً على الأمويين، وحيناً آخر على العباسيين، تنتمي إلى فترة متأخرة نسبياً، وتمثل، في رأي بعض الباحثين، النظرة العربية القديمة من الملك التي وطّد الإسلام أركانها[٦٩]. وقد ذهب أحمد بن حنبل إلى توثيق حديث سُفَيْنة؛ إذ قال: «حديث سفينة في الخلافة صحيح، وإليه أذهب في الخلفاء»[٧٠]. وأضاف ابن عبد البر من جانبه: «وعلى ذلك جماعة أهل السنّة» في الخلافة والخلفاء[٧١]. والحديث، في الأحوال كلها، يجعل من بني أمية مبدأ الملك وأول الملوك في الإسلام.

كيف تتيسر «معرفة الخلفاء من الملوك»؟ من الواضح تماماً أن الأحاديث والروايات التي تناقلها أصحاب الحديث والسنة تصوّب النظر إلى مبدأ «الرحمة» في النبوة والخلافة كلتيهما، بينما تثبّته على «الجبرية» أو «الجبروت» في المُلك. أما السلطة «المتوسطة» التي تكلّم عليها ابن خلدون، بعد كعب وغيره، فهي «رحمة وسلطان». وقد عقد نعيم بن حماد في كتاب **الفتن** باباً لهذه المسألة بالذات، قصد فيه إلى الإبانة عما يميّز الخليفة عن الملك، أو يفرق بينهما، ومستنده في ذلك الحديث والأخبار بطبيعة الحال.

يقول نعيم: «حدثنا محمد بن يزيد وهُشَيْم عن العوام بن حوشب قال: أخبرني شيخ من بني أسد، في أرض الروم، عن رجل من قومه شهد عمر بن الخطاب (ﷺ) سأل أصحابه وفيهم طلحة والزبير وسلمان

---

(٦٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦؛ ابن حنبل، **المسند**، ج ٥، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١؛ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **السنن**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م)، الحديث الرقم ٤٦٤٦، والحافظ محمد بن عيسى الترمذي، **السنن**، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٣٥.

(٦٩) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة** (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤)، ص ١٦٨.

(٧٠) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، ج ٢، ص ٢٢٥.

(٧١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٥، وأبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، عني بتحقيقه دانيال جيماريه (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧)، ص ١٨٩.

وكعب فقال: إني سائلكم عن شيء وإياكم أن تكذبوني فتهلكوني وتهلكوا أنفسكم، أنشدكم بالله ماذا تجدوني في كتبكم خليفة أنا أم ملك؟ فقال طلحة والزبير: إنك لتسألنا عن أمر ما نعرفه، ما ندري ما الخليفة؛ ولستَ بملك! فقال عمر: إنت يُقَل، فقد كنت تدخل فتجلس مع رسول الله (ﷺ)، ثم قال سلمان: وذلك أنك تعدل في الرعية وتقسم بينهم بالسوية، وتشفق عليهم شفقة الرجل على أهله ـ وقال محمد بن يزيد: وتقضي بكتاب الله ـ فقال كعب: ما كنت أحسب أن في المجلس أحداً يعرف الخليفة من الملك غيري، ولكن الله ملأ سلمان حكماً وعلماً، ثم قال: أشهد أنك خليفة ولست بملك. فقال له عمر: وكيف ذاك؟ قال: أجدك في كتاب الله، قال عمر: تجدني باسمي؟ قال كعب: لا، ولكن بنعتك، أجد نبوة ثم خلافة ورحمة ـ وقال محمد بن يزيد: خلافة على منهاج نبوة ـ ثم ملكاً عضوضاً قال: وقال هشيم: وجبرية وملكاً عضوضاً، فقال عمر: ما أبالي إذا جاوز ذلك رأسي»[٧٢].

ويلوح أن القول الذي يحدّث به عبد الله بن نعيم المعافري يمكن أن يزيد معنى الخلافة تحديداً: «... قال: سمعت المشيخة يقولون: من أمر بمعروف ونهى عن منكر فهو خليفة الله في الأرض وخليفة كتابه وخليفة رسول الله (ﷺ)»[٧٣]. لكن الحقيقة أن هذا القول يصف الخليفة فحسب، ولا يميزه عن الملك. ومما يترتب على الأخذ به مبدأ للتمييز هو أنه لا يمنع من أن يكون ثمة خلفاء بعد الخلفاء الراشدين الاثنين الأولين أو الثلاثة الأول أو الأربعة جميعاً، ويسوّغ بالتالي الأخبار التي تتحدث عن اثني عشر خليفة. ومع أنه ينقل عن سعيد بن المسيّب قوله: «الخلفاء ثلاثة وسائرهم ملوك (...) أبو بكر وَعُمَر عُمَر...»[٧٤]، إلا أنّ الثابت هو أن جمهور علماء «السنة والحديث» كانوا يميلون إلى قول سفيان الثوري: «الخلفاء أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ وعمر بن عبد العزيز»[٧٥]،

---

(٧٢) المروزي، كتاب الفتن، ج ١، ق ٢٢/ب.

(٧٣) المصدر نفسه، ج ١، ق ٢٣/أ.

(٧٤) المصدر نفسه، ج ١، ق ٢٣/أ.

(٧٥) ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٦.

ويقولون، باللسان أو بالقلب، يقول سفيان نفسه: «الأئمة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز، وما سوى ذلك فهم منتزون»(٧٦)، أي جبارون متغلّبون. وكان مذهب الجميع أن الخلافة الحقيقية ثلاثون عاماً، كانت (المدينة) أرضها، أما ما قام في (الشام) فهو الملك. لكنّهم مع ذلك كانوا يميّزون بين ملك وآخر، وعند «المفاضلة» ليس ثمة شك في أن (أصحاب الحديث والسنة) كانوا يفضلون ملك بني أمية على ملك بني العباس.

ما الذي يتحصل، إذاً، من خصائص للخلافة من وجه، وللملك من وجه آخر؟ من الواضح أن الفرق الأساسي هو فرق يمتّ إلى طبيعة «السياسيّ»، من حيث هو «قدرة للإنسان على الإنسان» أو «سلطان للإنسان على الإنسان». فيكون الأصل في الخلافة الرحمة والعدل والإشفاق الأبويّ والخير، والأصل في الدين أنه يصلح سرائر القلوب، ويمنع من ارتكاب الذنوب، ويبعث على التألّه والتناصف، ويدعو إلى الألفة والتعاطف»، ويكون مبدأ سلطان الملك كل ما باين ذلك وفارقه، وتجسد في صورة الجبرية والغلبة والعلو في الأرض، وتحكم الهوى والشهوة. وقد أدرك الخليفة الأمين نفسه طبيعة المُلك هذه في اللحظات القاتمة من ملحمة الصراع على السلطة بينه وبين أخيه المأمون، إذ قال لأحد رجاله الذي أملّوه في عطف «رحم» أخيه عليه إن هو أسلم نفسه إليه: «إن المُلك عقيم لا رحم له!»(٧٧). ومع ذلك فإنّ هذا التقابل لم يكن مطلقاً على الدوام، إذ أقر تيار «الاعتدال» في دائرة «أهل الحديث والسنة» أنّ المُلك يمكن أن يكون ملكاً غير غشوم، وأن المُلك أو السلطان ليس دوماً منبعاً أو أصلاً للفتنة والافتتان وفساد الدين. وكل ذلك لا يقال إلا على «السلطان الظالم». لكن ذلك لم يَحُلْ دون سيادة الاعتقاد في «الرأي العام» الدينيّ بأن الخير الحقيقي يكمن في الخلافة وارثة النبوة لا في أي مكان آخر. وقد وجد هذا صداه في التصوّر النهائي

(٧٦) المصدر نفسه.

(٧٧) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي؛ عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا، ٧ ج (بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦ ـ ١٩٧٩)، ج ٤، ص ٢٩٥.

الذي صاغه ابن خلدون لانقلاب الخلافة إلى ملك في النص الذي أوردناه من المقدمة. فما يميز الخلافة أنها تستند إلى سياسة دينية، تهدف إلى خير الدنيا والآخرة. وما يميز الحكمة السياسية أنها تتوخى مصالح الدنيا فقط. والخلافة مقتضاها النظر الشرعيّ، أما الملك السياسي فمقتضاه الغرض والشهوة والحكمة الطبيعية. والأصل في الخلافة الدين والشورى وتقوى الله وخشيته وحفظ الرعية بالرأفة والعدل والرحمة. أما الأصل في المُلك فالقوة والقهر والتغلّب بالسيف، وهو حكم سياسيّ بمقتضى الطبيعة والعقل لا بمقتضى «نور الله».

ومع ذلك فإن ابن خلدون لا يشجب الملك بإطلاق، لأنّ «العصبية في الحق وبإقامة أمر الله» أمر مطلوب، «وكذا الملك لمّا ذمّه الشارع لم يذمَّ منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلّب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات». ولم يكن ابن خلدون في موقفه هذا إلا تابعاً للفريق الواقعي من التيار «السلفيّ» الذي كان يرى أن الملك المذموم هو ملك «السلطان الجائر الفاسق، لا ملك السلطان العادل الصالح» على ما سنرى. أما التيار المتشدد ـ وهو تيار يجوز أن يوصف بأنه عقيديّ تقويّ ـ فكان يقرن هؤلاء الخلفاء بـ «الملوك» الذين يأكلون أموال المسلمين ويسفكون دماءهم»، ويؤكد أن بني الزرقاء، أي المروانيين، ملوك من شر الملوك، وأن بني العباس ليسوا، في ذلك، خيراً منهم. وكان هذا التيار الذي يرفع رايات الشورى والكتاب والسنة هو رأس المعارضة لخلفاء بني العباس.

ما هو موقف «خلفاء المُلك» أنفسهم من المسألة؟ وكيف كانوا يتصورون أنفسهم وذواتهم في علاقتهم بمعنى الخلافة؟ لقد قامت الاستراتيجية الأموية في هذه المسألة على التسليم بأنّ ولاة بني أمية هم «سلاطين» و«ملوك». لكنها لم تدفع عنهم صفة «الخلفاء»، وإنّما أقرّتها لهم، وثابرت على التعلّق بالتقليد الرشديّ في وسم الخليفة بـ «خليفة الله» و«سلطان الله»، توخّياً لإيجاب الطاعة، وإعلاء لِهَيبة السلطة وشرعيّتها وحرمتها. ولقد نُسب إلى معاوية بن أبي سفيان أنه قال: «أنا أول الملوك». لكنه قال أيضاً: «لقد أكرم الله الخلفاء أفضل كرامة،

أنقذهم من النار وأوجب لهم الجنة وجعل أنصارهم أهل الشام»[٧٨]. وذكر عمر بن شبة في رواية عن معاوية أنه، أي معاوية، قال لكبار بني أمية في أواخر أيامه: «لأخبركم عني يا بني أمية! لن يبرح هذا الأمر فيكم ما عظّمتم ملوككم، فإذا تمناها كل امرئ منكم لنفسه وثب بنو عبد المطلب في أقطارها وقال الناس: آل رسول الله، فكانت الخلافة كحجر المنجنيق يذهب أمامه ولا يرجع وراءه...»[٧٩]. وفي ذلك توحيد صريح بين الخلافة والملك. وقد جرى خلفاء بني أمية الآخرون على النهج نفسه.

أما خلفاء بني العباس فربما يكونون حقاً «أقوم بالصلاة» من الأمويين، وفقاً لرأي المحدّث المشهور أبي بكر بن عياش (٩٧ ـ ١٩٣هـ)، بينما كان هؤلاء «أنفع للناس»[٨٠]، إلا أنّ من العسير تصديق العباسيين في دعواهم أن أيديولوجيتهم تتمثل في «خلافة الله»، وإنكار الدعوى نفسها على الأمويين، والادّعاء أن النزاع كان بين (كتاب الله) وأهله من الشوريين والعقيديين وبين أهل السلطان والملك من بني أمية[٨١]. فالحقيقة هي أن كلتا الجماعتين، بني أمية وبني العباس، كانتا تستندان إلى مفهوم «إرثي» للخلافة، وتحرصان في الوقت نفسه على التعلق والارتباط بالوصف «الخلافي» للملك، وكانت «المبايعة» أحد رسوم الخلافة التي تشبّث بها خلفاء الدولتين. وكان الناس «يسلّمون عليهم بالخلافة»، أما هم فكانوا يعتبرون أن من لم يسلّم عليهم «بالخلافة» يخرج من الطاعة ومن الدين. ولقد مرت شواهد مِن ربط

---

(٧٨) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩٩، وأبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق عبد العزيز الدوري [وآخرون] (بيروت: فرانتس شتاينر شتوتكارت، ١٩٧٨)، مج ٤، ج ١، ص ١١٧.

(٧٩) الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، **كتاب الأوائل**، حققه وعلّق عليه محمد السيد الوكيل (المدينة المنورة: أسعد طرابزوني الحسيني، ١٩٦٦)، ج ١، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣؛ أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى** (القاهرة: دار التحرير للطبع والنشر، ١٩٦٨)، ج ٥، ص ٢٣٣، وأبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، شرحه ورتّب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٣)، ج ٤، ص ٤٠١.

(٨٠) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٨، ص ٤٩٨.

(٨١) السيد، «الخلافة والملك: دراسة في الرؤية الأموية للخلافة،» ص ٣٩.

الأمويين أنفسهم بمعنى «الخلافة»، وهي بيّنة. أما العباسيون فالشواهد على ذلك عندهم أيضاً كثيرة. وقد جروا على أن يستخدموا، بتسوية بينة، مصطلحات «الخليفة» و«الملك» و«أمير المؤمنين»، وبهذا اللقب الأخير كان يخاطبَ الخليفة غالباً. ونظم الخلفاء أنفسهم في سلك «الملوك»، ولم يتحرّج أحد منهم من أن يعرف بإهاب «السلطان» أو «الملك». وفي كتب الامتحان نظم المأمون نفسه في سلك «أئمة المسلمين وخلفائهم» حيناً، وفي سلك «خلفاء الله» في أرضه حيناً آخر، أما لقب «أمير المؤمنين» فكان هو الجاري على الشفاه والألسنة، خلفاء ورعية. ومع ذلك فقد وُسم خلفاء بني العباس ـ ووسموا هم أيضاً أنفسهم ـ بـ «الملوك»، ووافق سمتهم سمت الملوك حتى قال بعضهم عن المأمون إنه «كان والله أحد ملوك الأرض وكان يجب له هذا الاسم على الحقيقة»[٨٢]. فكان العباسيون في ذلك موافقين كل الموافقة للأمويين في ربط «المُلك» الذي آل إليهم بالخلافة، وفي التشبّث بـ «المبايعة» رسماً أصلياً من رسوم الخلافة، والحرص على أن «يسلّم الناس عليهم بالخلافة» كناية عن الإقرار بـ «خلافتهم» وعن «الطاعة» لهم. وفي الطرف الآخر كان موقف (أهل الدين) من أصحاب (الكتاب والسنة) ومن أصحاب الشورى والعقد واحداً من الفريقين. وهذا ما أدركه ابن خلدون حين ميّز في الملك الأموي المرحلتين نفسيهما اللتين تبينهما في ملك بني العباس: مرحلة المُلك الملتبس بالخلافة **أولاً**، ثم مرحلة الملك الخالص العضوض **ثانياً**. وكان الموقف من الملكين في المرحلتين كلتيهما يتردّد ما بين التضحية بـ «الدينيّ» لمصلحة وحدة الجماعة واستمرار السلطة، أو «الإمامة» أو الدولة، وبين إعلاء «الدينيّ» إلى حدّ امتهان السلطة والإنكار عليها إلى أبعد مدى ممكن. وسنرى أن «السلطة الموازية» قد تردّدت في علاقتها الجدلية مع السلطان الأصلي، القائم، بين أن تكون «قوة موازية» إيجابية نشطة، وبين أن تكون «قوة موازية» سلبية. وبطبيعة الحال كان على «الملك ـ الخلافة»، في وجه هذه القوة الموازية التي تلوّح له بفقدان «الشرعية» أن يشكّل، من مادة أهل الدين،

(٨٢) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام** (القاهرة: مكتبة الخانجي؛ بغداد: المكتبة العربية، ١٩٣١)، ج ١٠، ص ١٩٠.

أي من الفقهاء والمحدّثين والعلماء وغيرهم، قوته الرديفة التي تضمن له، بمتابعتها ومداخلتها له، الأساس الشرعي لملكه ولدولته. وقد وسم سفيان الثوري ـ الذي كان رأساً في المعارضة الجذرية ـ هؤلاء العلماء بـ «الزوّارين للملوك»، ولم يكن هذا النعت أخف النعوت التي حملها سفيان وأصحابه والتابعون لهم على العلماء الذي يعملون مع السلطان، أو يقبلون صلاته أو يسكتون عنه، وبخاصة حين يكون ظالماً أو فاجراً.

من الثابت، إذاً، أنّ (الدولة) ـ وهذا هو المصطلح الذي سأستخدمه منذ الآن فصاعداً للدلالة على مرحلة «الملك» الإسلامي التالية لمرحلة الخلافة ـ قد فقدت، في أعين أهل الدين، براءتها الأولى التي انحدرت إليها من النبوة حين كانت تكتسي ثوب الخلافة. ومن الثابت أيضاً أن (أهل الدين) ـ ولعل القارئ يكون قد تمثّل أنّ المقصود بهؤلاء تلك القاعدة الواسعة المتنامية من «أصحاب الحديث والسنة» ومن أهل التُّقى والورع والغيرة على الدين، الذين ربطوا أنفسهم بالدين النقيّ الصافي الخالي من الشوائب والبدع، ونسبوا أنفسهم إلى مذهب السلف الصالح ـ كانوا يعون كل الوعي أن الزمان يتجه شيئاً فشيئاً نحو الفساد، وأنّ الخير يتضاءل باستمرار مع انسحاب القرون والعصور. فما العمل؟

الحقيقة أنّ «الدليل» كان ماثلاً، في متناول اليد تماماً. وكان «النص» صريحاً في الإشارة إليه: يقول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]؛ ويقول عزّ وجلّ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]؛ إنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وآيات القرآن في الحث على إمضاء هذا المبدأ كثيرة. وكذلك تحفل مصنّفات (الحديث) بالأحاديث والأخبار العديدة، التي تحثّ على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتجعله واجباً على المسلمين[٨٣]. وليس ثمة شك في أنّ (الأمر بالمعروف والنهي

(٨٣) انظر في ذلك: أبو بكر أحمد بن محمد الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق ودراسة عبد القادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦). انظر أيضاً: «كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،» في: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣٠٢ ـ ٣٥١.

عن المنكر) قد احتلّ مرتبة (الركن) الرفيع عند جميع فرق المسلمين. ونحن نعلم أن المعتزلة، من بين أهل الفرق، قد ارتقوا بهذا المبدأ إلى مرتبة (الأصل) فجعلوه أصلاً من أصول الدين الخمسة التي مثّلوا بها مذهبهم. والذي جرى عليه (الرأي العام) الإسلامي حتى اليوم، في أوساط عامة المسلمين وخاصتهم على حدّ سواء هو أنّ هذا المبدأ هو خصيصة للمعتزلة دون غيرهم أو قبل غيرهم. لكنّ الحقيقة هي أن مكانة هذا المبدأ عند (أهل السنّة والجماعة) أو أصحاب الحديث والسنة ليست، في أي حال من الأحوال، أقلّ أهمية مما هي عليه عند المعتزلة. وإذا كان قد أُثر عن بعض رجال المعتزلة أمرهم النشط بالمعروف ونهيهم النشط عن المنكر، فإنه قد أُثِر عن غيرهم من (أهل الدين) والتُّقى والسلف أكثر مما أثر عن المعتزلة. ومن المؤكد أن أعمال رجل كسفيان الثوري، أو جماعة كمطوّعة بغداد الذين قاد حركتهم في عام ١٠٢هـ خالد الدريوش وسهل بن سلامة الأنصاري وأحمد بن نصر الخزاعي، وكذلك تحرّكات أهل الحديث من أصحاب يزيد بن هارون ويحيى بن معين وأحمد بن حنبل وغيرهم، ليست جميعاً في هذا المضمار أقلّ أهمية وخطورة من أفعال معتزلة البصرة أو معتزلة بغداد في المضمار نفسه. وأياً كان الأمر فإن «أداة» الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانت أداة متوافرة ممكنة للجميع. وهي لم تكن خاصة الأفراد والجماعات الدينية فحسب، وإنما كانت أيضاً أداة الدولة. وما مؤسسة «الحسبة» الرسمية إلا تجسيد لهذه الأداة، وتحقيق للمبدأ في الدائرة الأخلاقية ـ الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية. ومن الثابت في عقيدة الخلفاء أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو إحدى الوظائف المركزية المنوطة بالدولة وبالخليفة.

ولم يكن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بالأداة الحيادية. فخطورته الكبرى تكمن في أنه يحوّل «الدينيّ» إلى «سياسيّ» مرة واحدة، أو أنّه يجعل من الدينيّ ذا طبيعة سياسية، وذلك بسبب ما يجسده فعل الأمر وفعل النهي من انتقال من «الفردي» إلى «الاجتماعي»، ومن الاجتماعي إلى «السياسي»، وبسبب ما يقوم عليه الأمر بالمعروف من «إثبات سلطنة وولاية واحتكام على المحكوم عليه». فالحقيقة هي أنّ أي فعل من الأفعال الشرعية الخاضعة للأمر بالمعروف أو للنهي لا بد من

أن يتمّ، وفقاً لهذا المبدأ بالمنع بالفعل والإبطال. ويستوي أن يكون هذا المنع للعبد وآحاد الرعية أو للجماعة أو لمؤسسة الدولة، ففي جميع هذه الحالات ثمّة خروج للآمر أو الناهي، أي للمحتسب من «خاصة نفسه» إلى خاصة غيره، أي من «الفردي» إلى «الآخر» الذي هو المجتمع، وذلك لا يمكن إلا بتغيير صيغة العلاقة، بحيث تكف عن أن تكون علاقة بالذات فحسب، وتصبح علاقة بذات الآخرين وبالجماعة. وههنا نعبر الخط الفاصل بين الدينيّ من حيث هو خاصة للمرء في نفسه إلى الدينيّ من حيث هو خاصة للمجتمع بكامل أفراده أو ببعضهم. وحين يتمّ هذا نكون قد دخلنا فعلياً في دائرة «السياسي»، والدينيّ الإسلامي لا يخرج عن هذا بتاتاً.

ماذا يمثّل ركن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» عند آحاد الرعية أو مجموعاتهم؟ وماذا يمثّل عند «الدولة»؟ حين يقف تجسيد هذا الركن عند آحاد الرعية، تتحوّل العلاقات إلى علاقات صراع فرديّة ذات خطر محدّد كالصراع الذي يمكن أن ينجم عن تدخل الرجل الجار في شأن جاره الذي يضرب الطنبور أو الطبل أو يشرب الخمر، أو عن تدخل الرجل لمنع أحد المنكرات التي يراها في المسجد أو في السوق أو في الشارع مما يدخل في باب العادات أو الأفعال أو المنكرات العامة. أما حين يجسّد هذا الركن مجموعات «الأعوان» أو «الأنصار» أو «الحركات» الجماعية فإن الأمر يصبح حينذاك ذا بعد سياسيّ أعظم خطراً؛ إذ إن «وحدة» الجماعة أو الأمة تصبح هي المهددة، وذلك بما يمكن أن ينجم عن الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر من هرج واضطراب في النظام وانتظام الأمور.

ومن الطبيعي حينذاك أن تكون وظيفة الدولة منع آحاد الرعية أو جماعات الأعوان من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من دون «إذن» منها. ذلك أن الدولة لا يمكن أن تنظر إلى أداة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» من الزاوية «الدينية» الخالصة على نحو ما يرى الأمر آحاد الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر لأسباب تَقَوِية محضة. فهي تدرك أن هذه الأداة يمكن أن توجه إليها هي نفسها من ناحية أولى، لكنها من ناحية ثانية يمكن أن تمثل، في أيدي الأفراد وجماعات

الأعوان جهازاً يهدد بالخطر أمن الرعية والدولة كلتيهما. لا بل إن وحدة الجماعة نفسها يمكن أن تضطرب، وتتهدم أركانها إذا ما دفع «الصراع» المتولّد عن استخدام الأفراد والجماعات للمبدأ إلى مدى قصيّ في الأهداف والوسائل، وبخاصة أن «صراع الغايات» يمكن أن يكون عميقاً مزمناً في مرحلة «الدولة» التالية للخلافة، وأن الوسائل التي يقرها أهل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ويعتمدونها لإنفاذ هذين الفعلين، يمكن أن تكون ذات طابع عنيف. ويكفي لوعي خطورة هذه المسألة أن نستحضر وسائل إنفاذ هذا المبدأ، الذي يمكن أن يُلخَّص بعبارة «تغيير المنكر». إن الحديث النبوي الشريف ينص على أن «من رأى منكراً فليغيّره [أو: فلينكره] بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[٨٤]. وقد جعل الغزالي هذه الأدوات الثلاث للتغيير: اليد واللسان والقلب، مبدأ لثماني درجات في «الاحتساب»، جردها من النصوص ومن التجربة التاريخية: الدرجة الأولى: التعرف أي طلب المعرفة بجريان المنكر؛ الثانية: التعريف بالمنكر؛ الثالثة: النهي بالوعظ والنصح وبالتخويف بالله تعالى؛ الرابعة: السب والتعنيف بالقول الغليظ الخشن؛ الخامسة: التغيير باليد؛ السادسة: التهديد والتخويف؛ السابعة: إيقاع الضرب وتحقيقه؛ الثامنة: شهر السلاح والاستظهار فيه بالأعوان وجمع الجنود على نحو يتقابل معه الصفان ويتقاتلان[٨٥]. والتدبر في هذه الوسائل يبيّن على وجه اليقين بأن فئة «اليد»، تمس مساً مباشراً وجليلاً سلطة الدولة ووحدة الجماعة، وهي إذا ما «أُذِن» بها لآحاد الرعية أو لجماعات الأعوان تصبح ذات خطر حقيقي. ولذا كان أمراً طبيعياً أن تحذر الخلافة أو الدولة هذا المبدأ، وتضيّق عليه، وتشترط «الاستئذان» لمباشرته من جانب الأفراد والجماعات، ثم تبتكر مؤسسة «الحسبة» من أجل إنفاذه في المجتمع. غير أن هذا العمل «التأسيسي» من جانب الدولة لم يجرد «الأمّارين

---

(٨٤) أخرجه: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، ج ١، ص ٥٠؛ أبو داود السجستاني، السنن، «كتاب الصلاة»، ج ١، ص٥٨؛ الترمذي، السنن، «كتاب الفتن»، ج ٦، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣، وابن حنبل، المسند، ص ٢٠، ٤٩ وص ١٠٣.

(٨٥) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د. ت.]) ص ٣٢٤ ـ ٣٢٨.

بالمعروف النهّائين عن المنكر» من مبادراتهم الفردية في إنفاذ هذا الأمر.

ما الذي يمثّله مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حين يصبح أداة في يد تيار واسع عميق نافذ، كتيار أصحاب الحديث والسنة وأهل الدين والتقوى المتعلقين بالسلف وبعهد الخلافة وخيرها، الناظرين إلى الدولة أو السلطنة السياسية بما هي جبروت وغلبة وبُعد عن الخير والهدى واسترسال في الدنيا وباطلها وبدعها؟ وما الذي يمثّله آنذاك أصحاب هذا التيار في عين الدولة أو السلطة؟ إنهم يصبحون «قوة موازية» أو «سلطة موازية» تقابل «قوة» الدولة، وتتحفّز لها نصرة للدين وللشرع الذي طمست ـ عندها ـ أعلامه، ومحيت آثاره، ونبذه رجال دولة الطبيعة والدنيا وراءهم ظِهرياً. وبين «قوة» «السياسيّ»، ممثلة في الدولة، وبين قوة «الدينيّ»، ممثلة في قوة جماعات الأعوان «الموازية» تنجم جدلية ذات وجهين: وجه يمتّ بالصلة لصراع الغايات، ووجه يمتّ بالصلة لصراع السلطة والسيادة.

وليس صراع الغايات إلا نتيجة تترتب بالضرورة على التباين بين طبيعة «الملك الدينيّ» ـ إن جاز التعبير ـ من حيث هو ينشد مصالح الآخرة قبل مصالح الدنيا، وبين «الملك السياسيّ» من حيث هو يتوخى مصالح الدنيا قبل غيرها. ذلك أنّ من الثابت أن الدولة تجسّد في ماهيتها «السياسيّ» أي إنها «الجهاز الوازع» المادي الذي يجسّد «الولاية والسلطنة» ويتحكم في أفعال الرعية الظاهرة، ويسهر على حفظ الروح التي توجه الجماعة، أي دينها، وعلى وحدتها وتماسكها وأمنها الداخلي والخارجي وعلى الخير العام والرفاهية الدنيائية فيها. ومع أنّ «حفظ الدين» هو إحدى المهمات المنوطة بالدولة، إلا أن الدولة ـ بما هي جهاز وزع وسلطنة ـ لا تُعنى من «الدينيّ» إلا بما يدخل في باب أعمال الجوارح، أما بواطن نفوس المؤمنين وصدق إيمانهم ودينهم والفحص عن نيّاتهم فليس لها منها شيء. بتعبير آخر، إن وظيفة «حفظ الدين» المنوطة بالدولة ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي مقصودة لغرض اجتماعي ـ سياسيّ هو حفظ بنيان الأمة ووحدة الجماعة النفسية والمادية. ذلك أن أي «بدعة» أو «زندقة»، مثلاً، تنجم في الأمة من

شأنها أن تولّد اختلافاً وانقساماً أو انشقاقاً في الجماعة، فيكون صراع، ويكون هرج، ويكون اضطراب في أحوال (الجماعة)، وفي أمور تلزم الدولة بأداء وظيفتها في «حفظ الدين» رأباً للصدع وحفظاً لوحدة الجماعة. لا شك في أن الدولة يمكن أن تتدخل في شأن عقيدة من عقائد الناس، ليست في ذاتها أصلاً للانقسام الاجتماعي، فتتعلّل بوظيفتها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي «حفظ الدين والتوحيد» ـ مثلما حدث في حالة محنة القول بخلق القرآن ـ لكنها في حالة كهذه، عند النظر في بواطن الأمور، وعلى ما أبانت عنه فصول هذا الكتاب، لا تكون قد قصدت في الحقيقة، إلى حفظ الدين ونقاء العقيدة بقدر ما تكون قد قصدت إلى حفظ الدولة نفسها من خطر يتهددها من جانب «قوة موازية» أو غير مباشرة لقوتها، فافتعلت «قضية» ليست الغاية الحقيقية لها حفظ الدين وتحقيق مثله وقيمه وأهدافه، وإنما رد «القوة الموازية» أو «غير المباشرة» إلى قوة الدولة وإلزام هذه «القوة الموازية» بطاعة الدولة والانتظام في مسلكها وفقاً لجدلية الأمر والطاعة. ومن وجه آخر، حقاً إن قول الخليفة عمر بن عبد العزيز: «إن الله بعث محمداً هادياً ولم يبعثه جابياً» ليس من طبيعة «الملك» في شيء، وإنما هو من الخلافة بما هي «رحمة». لكن الخلافة بما هي «سياسة للدنيا بالدين» لا يمكن أن تستقيم، ويقوى عودها، وتثبت أركانها في الأرض من دون «الأحكام السلطانية» ومنها الخراج والفيء والجزية. . .، وبكلمة، جباية الأموال لبيت المال، مما لا يدخل دوماً في باب «الرحمة» التي هي سمة النبوة والخلافة بالمعنى الذي أراد أن يعززه ويقرّه في الأذهان أصحاب التمييز بين الخلافة والملك. فإذا كان «الهدى» و«الرحمة» هما ما ينشده «الدينيّ» ويتقوّم به، فإن «السلطان» ـ بكل أشكاله ـ هو الذي تنشده «الدولة» وتتقوم به، وإذا كان الامتثال لحكم الشرع امتثالاً مطلقاً وتحت كل الظروف هو المطلب الأول والنهائي لأهل الدين، فإنّ منطق الدولة (Raison d'état) ـ ولأسَمّه «منطق المُلك» ـ هو الآمر الأول لرجل الدولة. فالحقيقة هي أنه لم يكن ثمة غبار حقيقي على «عقيدة» جميع الذين امتحنهم المأمون والمعتصم والواثق. والشبهة التي يوردها المأمون في رسائله بحقّ عقيدة هؤلاء في القرآن لم تكن مما يتعذّر دفعه في إطار تصوّر متماسك للمسألة يأخذون

به. وقد كانوا، على الرغم من «تشهير» المأمون بأخلاق بعضهم الشخصية أو الاجتماعية، أهلَ «دين» ينتسب إلى السلف والسنة. وكذلك من ذا الذي يستطيع أن يشكّك حقيقة في سلامة الطوية الدينية لرجل كأحمد بن نصر الخزاعي؟ ومع ذلك فإن رجل الدولة، الواثق، يذبحه بيديه محتجاً بأنه قتله بسبب كفره بما أنكره من القول بخلق القرآن! والحقيقة أنّه لم يكن وراء أشكال «الامتحان» هذه كلها إلا «صراع الغايات» ـ الدينية والسياسية ـ من وجه، وصراع السلطة والسيادة على «السياسيّ» من وجه آخر. أما الصراع الأول فلم يكن أمام منطق الملك من سبيل إلى تخطيه غير احتياز الدينيّ، وتزيين الدولة به، وتوظيفه لمصلحة «السياسيّ» باعتماده سنداً وظهيراً للدولة، لا قوام لها من دونه، ولا قوام له من دونها، محتفظاً لنفسه بطبيعة الحال بكلمة الحسم الأولى والنهائية. وأما الصراع الثاني فأعظم شأناً وأشد خطراً. إذ هو يمثّل هذا التقابل ـ الذي يرحم أو لا يرحم ـ بين قوة الدولة السائرة بمنطق الملك الملزم بالطاعة له، وبين «القوة الموازية» الداعية إلى «دين الله»، وإلى تغيير المنكر المستفحل في الزمان وفي الناس وفي الأئمة وأولي الأمر.

إن منطق الدولة يقوم على الالتزام بالطاعة لها، وعلى استمرارها في احتياز السلطة. وذلك هو حالها الجوهري بما هي «القوة» الأساسية. و«أهل الدين» أيضاً، بما هم «قوة موازية»، يطلبون الأمرين كليهما: يطلبون «الطاعة» لله والرسول، ويطلبون «السلطة» للدين. والعلماء أو «جماعاتهم» هم بطبيعة الحال، الذين يمثّلون هذه السلطة. وهذا على وجه التحديد ما تعنيه كلمة سفيان الثوري: «الملائكة حراس أسماء وأصحاب الحديث حراس الأرض»[٨٦]. وهو كذلك ما يعنيه قول أحمد بن حنبل للذي عارض رواية لإسحاق بن إبراهيم بن راهويه (ت. ٢٣٨هـ) ـ وقد كان أحد كبار «أعلام أصحاب الحديث» ـ «اسكت! إذا حدثك أبو يعقوب أمير المؤمنين فتمسّك به»[٨٧]. والشواهد من أقوالهم لا

---

(٨٦) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، بتحقيق محمد سعيد خطيب أوغلي (إستانبول: مطبعة جامعة أنقرة، ١٩٧١)، ص ٤٤.

(٨٧) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ٦، ص ٣٥١.

تحصر. لماذا تطلب الدولة الطاعة؟ وبم تتعلّل لها؟ قد يبدو السؤال ساذجاً، لكنه في حقيقة الأمر ليس كذلك، على الرغم من أن الجواب عنه غير عسير: إن الدولة تطلب الطاعة لسببين، سبب «نقلي»، وسبب طبيعي أو عقلي. أما السبب النقلي فصريح: قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]. وأطبق «أهل العلم» على أنّ المراد بأولي الأمر أمراء المسلمين. وعزّزوا هذا الاختيار في التفسير بقول رسول الله (ﷺ): «من أطاعني قد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع الأمير فقد أطاعني ومن عصى الأمير فقد عصاني»[٨٨]. وأما السبب العقلي أو الطبيعي فهو أنّ الدولة، كي تستمر وتبقى، لا تستطيع أن تركن إلى الفوضى والعصيان وغياب انتظام الأمور. والدولة تنشد بالذات والماهية الاستمرار في الوجود وفي الملك والحكم. وفي انقباض الأمور عن سلطتها فقد لمبدأ وجودها الذي هو «السلطنة»، أي حكمها للرعية وولايتها المباشرة، بالغلبة، على أمورها. والسياسيّ أصلاً الذي تقوم عليه الدولة يستند إلى مبدأ سلطان الدولة على الأفراد، فإذا زال هذا السلطان زالت الدولة. ومن وجه آخر لا قوام للدولة بدون «جماعة» متماسكة موحدة، تأتمر بأمرها، ولا تجنح إلى العصيان. وأيضاً لا تستطيع الدولة أن تصمد في الوجود في وجه قوى العدوان الخارجي إن لم تكن قوتها الذاتية متماسكة وطيدة الأركان، والجماعة التي تتولى أمرها منقادة طيّعة متّبعة لأوامرها. لذا كان أساس الوحدة السياسية للدولة والجماعة يتمثّل في استراتيجية دائمة للدولة، قوامها تبديد أعداء الداخل، والتصدي لأعداء الخارج. وهو الأمر الذي شهدناه في سياسة المأمون في (المحنة)، إذ قصد إلى (امتحان) «العدوّ» الداخلي المتمثل في تيار أصحاب الحديث والسنة، وإلى التصدّي للعدو الخارجي المتمثّل في الروم. وأخيراً كيف

(٨٨) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج ٦، ص ١٣؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (القاهرة: مطابع الشعب، [د. ت.])، ج ٤، ص ٦٠؛ ابن حنبل، المسند، ج ٢، ص ٢٥٣؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ١٠ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ج ٨، ص ١٧٥، وأبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، سنن ابن ماجه، حقق نصوصه محمد فؤاد عبد الباقي، ٢ ج (القاهرة: طبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٢)، ج ٢، ٩٥٤.

يمكن الدولة أن تحقق الوظائف الطبيعية المنوطة بها إن كانت الرعيّة أو بعضها في حالة «عصيان»؟ والحقيقة أن خلفاء الدولتين الأموية والعباسية كانوا يتعلّلون للطاعة، من بين هذه المسوّغات جميعاً، بالأمر الإلهي بالطاعة لأولي الأمر أولاً، وبوحدة الجماعة والأمة ثانياً. وبطبيعة الحال لم تكن وحدة الجماعة والأمة مسوّغاً «سياسياً» فحسب، وإنما كانت أيضاً ذات أساس «نصيّ»، يستند إلى حشد كبير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحضّ على البنيان الواحد المرصوص، وعلى «الأمة الواحدة»، وتلعن الفُرقة والاختلاف. فكان أساس دعوة الرعية إلى «الطاعة» قوياً من كل الوجوه، وبسببه كان موقف أهل الدين من دعوى الطاعة هذه موقفاً دقيقاً حرجاً حقاً.

كيف هو حال (أهل الدين) في هذه المسألة؟ الحقيقة أنهم في وضع جدليّ، حدّاه الرئيسان الطاعة من وجه، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من وجه آخر.

لا شك في أنّنا لو عرضنا خلفاء الدولتين وسلاطينهما وأمراءهما، على القرآن والحديث، من أجل أن نعلم ما هم في حقيقة أنفسهم ـ وهو النهج الذي ينصح به أهل الحديث والسنة ـ لما حصل لدينا، في معتقدهم، إلا صورة ضعيفة «المطابقة» لهذين النموذجين، وفي بعض الحالات صورة تشذّ عنهما شذوذاً عظيماً. ومع ذلك فإنهم «أولو الأمر» الذين أمرت (النصوص) بطاعتهم. فما العمل؟

الحقيقة أنّ أهل الدين ليسوا على وفاق تام حول وجهة العمل أو الموقف. والذي نحن على يقين منه هو أنهم انقسموا إلى فئات ثلاث على الأقل:

الفئة الأولى اختارت صراحة الاتباع والانضواء والانقياد والطاعة لأولي الأمر بَرّهم وفاجرهم من دون قيود، فدخلت على السلطان وباشرته، وعملت معه وله، وسوّت بين الطاعة لأولي الأمر وبين الطاعة لله والرسول وفقاً لما جاء في ظاهر النص، وهؤلاء كانوا كثيرين. وسيكون دوماً منهم نفر كثيرون. غير أنهم لا يمثّلون فئات ناشطة فاعلة بالمعنى «السياسي» الحقيقي للكلمة.

والفئة الثانية اختارت الاعتزال والسكوت والإقلال من صحبة السلطان، لما رأت من «فساد الأئمة» و«حيف السلطان»، و«إمارة السفهاء»، وَلِما حُدِّثت به من ذم لهم وحث على عدم صحبتهم ومخالطتهم وغشيان أبوابهم. إذ رويَ أن ابن مسعود قال: «إن على أبواب السلطان فتناً كَمَبارِكِ الإبل، والذي نفسي بيده لا تصيبون من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينكم مثله». ونقل عن الحسن البصري أنه كان يقول: «لا تجيئنّ أميراً وإن دعاك لتقرأ عنده سورة من القرآن، فإنك لا تخرج من عنده إلا شراً مما دخلت». وأوصى سفيان الثوري بعضهم فقال: «إياك والأهواء، وإياك والسلطان». كما أوصى بعضهم فقال: «إذا أردت أن تنجو فاجتنب ثلاثاً: لا تدخلنّ على سلطان، ولا تدخلنّ في وصيته، ولا تحجّ عن ميت». وكذلك نقل عنه قوله: «في جهنم واد لا يسكنه إلا القرّاء الزوارون للملوك». وخرّج أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي من حديث ابن عباس عن النبي (ﷺ) قال: «من سكن البادية جفا، ومن اتبع الصيد غفل، ومن أتى أبواب السلاطين افتتن». وأيضاً: «وما ازداد أحد من السلطان دنواً إلا ازداد من الله بُعداً». وجرّد عن عبد الله بن المبارك المذهب العام لهذه الفئة بالقول: «ليس الآمر الناهي عندنا من دخل عليهم فأمرهم ونهاهم، وإنما الآمر الناهي من اعتزلهم» وغير هذه الأحاديث والأقوال كثير[89]. وقد تردد أئمة أهل الحديث والسنة من أمثال الحسن البصري وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل بين طريقة أصحاب هذه الفئة وطريقة الأمّارين بالمعروف النهّائين عن المنكر. لكن الغالب عليهم منهج الفئة الثالثة.

الفئة الثالثة اختارت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأمضته بدرجات متفاوتة في الضعف والشدة. وهذه الفئة هي المداخلة للسياسي، المخالطة للاجتماعيّ، المجاوزة لغيرها من الفئات، الدافعة بالدين إلى دائرة الصراع الصريح أو الخفيّ حول الغايات وحول السلطة نفسها. وقد مثل هذه الفئة فريق نشط من أصحاب الحديث والسنة من الداعين إلى

---

(٨٩) البستي، العزلة، ص ١٠٦ وما بعدها؛ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، ج ١، ص ١٩٨ وما بعدها. انظر أيضاً كلام ابن رجب الحنبلي على حديث «ما ذئبان جائعان أرسلا..»، على هامش: جامع بيان العلم وفضله، ج ١، ص ٢١٨.

مذهب السلف والوقوف عند الكتاب والسنة. ومثلها أيضاً الجناح التقويّ في الاعتزال، وبعض المتصوفة والزهّاد. وفي مطالع القرن الثالث الهجري بالذات بلغ تأثير هذه الفئة على العامة مبلغاً أصبحت معه قوة «غير مباشرة» خطيرة، نازعت الدولة في تمثيل الدين وفي حراسة الأرض. ومن المؤكّد أننا نستطيع أن نتبيّن ههنا تياراً عظيماً جعل شعاراً له «تغيير المنكر»، وعمل لذلك بالمراتب المتفاوتة، التي ألمع إليها الحديث السائر، الذي حدّث به أبو سعيد الخدريّ. ومع أنّ الرفق والمداراة هما اللذان كان يدعو إليهما كبار الأئمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أنّ التغيير باليد كان هو الأداة المثلى، إن كان ذلك ممكناً، ولم تكن «التوجيهات» العقيدية في إنفاذ هذا المبدأ تحثّ على التشدد فيه بقدر ما كانت تحثّ على التزام «المعروف». وقد كره أحمد بن حنبل أن يرفع أحد إلى السلطان أمر أحد آخر نُهي فلم يقبل منه ولم ينته، ونصح الأمّارين النهّائين بأن «يحتملوا» من ينال منهم إن هم أَمَروه أو نَهَوه. وكرر أئمة «الأمر والنهي» القول إن المؤمن «مُلجَم»، وإنه «لا ينتصر لنفسه». بيد أن هذه التوجيهات لم تلقَ دوماً الأذن الصاغية. وترتب على القول إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «نافلة» أو «فرض كفاية» أن كل من آنس في نفسه، من الأفراد وآحاد الرعية، القوة والقدرة، نصب نفسه للأمر أو النهي، وأجاز لنفسه الشروع في تغيير المنكر باليد واللسان والقلب، وإشهار السلاح هو بطبيعة الحال وجه من وجوه التغيير باليد. وهكذا أصبح الهدف: «تغيير المنكر»، أداة موجهة من آحاد الأفراد و«جماعات الأعوان» إلى آحاد الرعية أو إلى فئات من الرعية أو الجماعة أو إلى الدولة نفسها في بعض الأحيان. وبذلك باتت «سلطة» الأمّارين النهّائين تمثل سلطة في السلطة، أو «قوة موازية» لقوة الدولة، تنازع الدولة سلطانها على الأفراد والرعية والكافة. وذلك بما تمثّله من «نوع ولاية وسلطنة» كما يقول الغزالي. ولأنّ شروط «الاحتساب» وبخاصة العدل والعلم والرفق لم تكن لتتوافر في جميع «المحتسبة»، وذلك أمر من شأنه أن يجعلهم يسيئون استخدام هذا «الحق» أو «الفرض»، ولأن للاحتساب وجهاً يمتّ بصلة وثيقة للدولة أيضاً، فإن الدولة ـ بما هي قوة الخلافة أو الإمامة المنوطة بها أصلاً وظيفة حفظ الدين وسياسة الدنيا ـ وجدت لزاماً عليها أن «تتدخل»،

وتقيّد استخدام مبدأ «تغيير المنكر» اجتماعياً وسياسياً، فكان شرط «استئذان» وليّ الأمر فيه، في بعض القطاعات والأمور، أمراً ضرورياً لإنفاذه. وقد كان مثل «المكفّن» الذي شهر سيفه في وجه المأمون، آمراً بالمعروف لأمور قدّر أنها ارتكبت جوراً وفحشاً وضلالاً، مثلاً دالاً على واقع الحال. وبقدر ما تطلّعت الدولة إلى تقييد هذا المبدأ، وردّه إليها وإلحاقه بسلطتها كان أئمة الحديث والسنة يَجهدون في إبقاء هذا المبدأ بين يدي الكافة، حتى لم يُبقِ بعضهم للدولة من حقّ للتدخل إلا حين يهدد الأمر أو النهي بشر مستطير، أي حين يصبح خطر «التقابل» والتقاتل بالسلاح قائماً والفتنة مستيقظة. لا بل إنّ هذا، أيضاً جعله الغزالي نفسه «مما قد ظهر الاختلاف في احتياجه إلى إذن الإمام». ومع ذلك فإنّ «الخلافة» نجحت في كثير من الأحيان ـ وبخاصة في القرنين الرابع والخامس ـ في أن تجد في صفوف العلماء والمفكرين من يتفهّم ويقدّر على نحو مطابق أوضاع الخلافة الدنيائية الشديدة، والمخاطر الحقيقية التي تهدد وحدة الجماعة ومصير الدولة، فجرد هؤلاء مصنفات سائرة في (الأحكام السلطانية)، وفي (مرايا الملوك) و(سياسة الملك)، و(نصيحة الملوك)، و(تدبير الرياسة)، و(ترتيب السياسة)... إلخ، وجسدوا فيها «واقعية» كبيرة، و«اتباعية» تشبه أن تكون مطلقة. وفي شأن دور آحاد الرعية وجماعاتهم في إنفاذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قيّد هؤلاء هذا الدور، ووسعوا من دائرة الأمور التي تتطلب إذن الدولة أو استئذانها في «تغيير المنكر». أما أصحاب الحديث والسنة، فلم يسلّموا بسهولة بتجريدهم من هذه «السلطة»، وظلّوا دوماً متعلّقين بها لأنفسهم معتقدين أن «من عبادة الله وطاعة أمره الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وبيّن متأخّروهم، من أمثال ابن تيمية، وجوب ذلك وأنه يكون «بحسب الإمكان»[(٩٠)].

ومن الثابت أن مبدأ «تغيير المنكر» لا يتعلق بالرعية وآحادها

---

(٩٠) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: **العبودية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١)، ص ١٢؛ **السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ط ٤ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩)، و**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

فحسب، وإنما هو يتعلق أيضاً بالسلطان. وبدهيّ أن السلطان الذي يمكن أن يتوجه إليه الأمّارون النهّاؤون ليس هو الخليفة أو السلطان أو الملك أو الأمير أو الرئيس العادل، وإنما هو، من بين هؤلاء، «الظالم» أو «الجائر» أو «الفاسق». إذ لا معنى لإنفاذ مثل هذا المبدأ في أهل العدل والإيمان من أولياء الأمور، وما يمكن أن يناسب هؤلاء، في واقع الأمر، هو «الوعظ»، على نحو ما كان ينشده الخلفاء أنفسهم عند أتقياء العلماء، حيث يقول واحدهم لعالمه: «عِظْني»!. وقد جعل الغزالي «الوعظ» إحدى درجات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأجازها، مع السلطان، هي ودرجة «التعريف». لكن هذا الضرب من الوعظ لا بد من أن يكون مبايناً لعظات الخلفاء، التي يفترض أنها تُلقى طلباً لمزيد من الهداية والتسديد لهم في الأفعال، لا طلباً لتغيير منكر اقترفوه، وأن يكون المقصود منه «النهي بالوعظ والنصح» إنكاراً لأمور بيّنة صدرت عن ولي الأمر، وأكثر ما حدث من أمر للخلفاء أو نهي كان ينتسب إلى هذا النوع. والصريح المعلن من «السبب والتعنيف بالقول الغليظ الخشن» أقلّ من ذلك. وما فارق ذلك انتسب إلى «التغيير باليد» وإشهار السلاح بوجه خاص، وهذا موقف ينكره أهل الحديث والسنة والتُّقى، بالقول والعلانية، لكن «المتصلّبين في الدين» منهم فهموا من الثناء النبويّ على كلمة الحق التي تقال عند سلطان جائر أن صاحبها إذا قتل مات شهيداً، فأقدموا على ذلك موطّنين أنفسهم ـ كما يقول الغزالي ـ «على الهلاك ومحتملين أنواع العذاب، وصابرين عليه في ذات الله تعالى، ومحتسبين لما يبذلونه من مهجهم عند الله»[٩١]، خلافاً للطريق المأثور عن «علماء السلف» الذي يقف عند الدرجات الأولى الرفيقة من الأمر والنهي.

ثمة، إذاً، في الدين، طريقان لإجراء «التغيير»: طريق «المتصلبين في الدين» و«طريق السلف». وقد أصاب الغزالي الهدف إصابة تامة في هذه القسمة. وعلاقة الدينيّ بالسياسيّ يمكن أن تتحدّد وفقاً لهذا الطريق أو وفقاً لذاك. وما ينطبق على أحوال القرون المتقدّمة، ينطبق هو نفسه على أحوال القرون المتأخّرة. ولا وجه لنظر آخر، في المسألة

---

(٩١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٣٣٧.

الاجتماعية ـ السياسية. بيد أن لجدلية «التغيير» هذه، في كلا الطريقين، وجهاً آخر هو «الطاعة».

إن الطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر ذات أصل «نصيّ» لا مراء فيه. وهي غير مقيّدة أو مشروطة حين تكون لله وللرسول، لكنها «جدالية» حين يتعلّق الأمر بالدولة. والحقيقة أنه لا مشكل حين تكون الدولة منقادة للشرع أو الدين، متَّبعة لأحكامه وأوامره ونواهيه. لكن المشكل يثور حين يتعلق الأمر بسلطة غير «اتباعية»، أي بدولة لا تحفظ لأحكام الدين حرمتها، ولا تمضي هذه الأحكام، أو بسلطان «ظالم» أو «جائر» وفقاً للاسم الذي أطلقه أهل الدين. ومع ذلك فإن الكلمة السائرة المعلنة ههنا هي أنّ الطاعة واجبة. واتفق على ذلك جميع أصحاب «العقائد» الذين ينتمون إلى تيار الحديث والسنة، وينسبون أنفسهم إلى السلف. وهم في ذلك يتفقون مع «دولة الخلافة» نفسها، التي كانت هي أيضاً تعتبر أن الطاعة واجبة لا نقلاً فقط وإنما نقلاً وعقلاً، وتربط هذه الطاعة بوحدة الجماعة أو الأمة واستمرارها في الوجود، متفقة في ذلك أيضاً مع «أهل الدين» أنفسهم، وإن كان كل فريق يعتبر «الطاعة والجماعة» لغرضه الخاص. ويكفينا أن نستحضر ههنا، على وجه الإيجاز، ما جرى على ألسنة هؤلاء في هذه المسألة. ولنمثل لذلك بالحسن البصري (ت. ١١٠هـ)، وسفيان الثوري (ت. ١٦١هـ)، وأمية بن عثمان الدمشقي (ت. ٢٥٥هـ)، وأحمد بن حنبل (ت. ٢٤١هـ)، وأبي جعفر الطحاوي (ت. ٣٢١هـ)، وأبي بكر البيهقي (ت. ٤٥٨هـ). فقد كان مذهب الحسن أن أوامر أمير المؤمنين تعرض على كتاب الله فإن كانت موافقة له أُخِذ بها وإلا نُبِذَت، و«الله أحق أن يطاع، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». وكان سفيان الثوري «ينكر على الملوك»، وقد «ترك الغزو» بسبب أنهم ـ أي الولاة ـ «يضيّعون الفروض» لكنه «لا يرى الخروج أصلاً»، وكان يقول: «إن هؤلاء الملوك قد تركوا لكم الآخرة فاتركوا لهم الدنيا». وعبّر عن موقفه من الخلفاء بالهجر والمقاطعة، وحثّ الأوزاعي على ذلك أداة «تأديب» بمثله طالما «أنّا ليس نقدر نضربهم». ونسب إليه أنه قال للخليفة المهدي: «لا تبعث إليّ حتى آتيك، ولا تعطني حتى أسألك» فغضب منه المهدي، ففر واختفى. ومع ذلك، فإنه

كان دائم الخوف من الموت، ويسوّغ ذلك بالقول: «وما يدريني! لعلّي أدخل في بدعة، لعلّي أدخل فيما لا يحل لي، لعلي أدخل في فتنة!»[٩٢]. ويبدو أنّ هذا الخوف من «الفتنة» قد كان ذا أثر في إزماع سفيان قبل موته على الكف عن «تنحيه عن السلطان» بعد أن كلمه في ذلك حماد بن زيد أحد محدّثي البصرة قائلاً له: «هذا فعل أهل البدع، وماذا تخاف منهم؟»[٩٣].

وصرّح أحمد بن حنبل بالقول، عقيدةً له: «والجهاد ماض منذ بعث الله محمداً (ﷺ) إلى آخر عصبة يقاتلون الرجال، لا يضرهم جُور جائر (...) والدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، ولا تخرج عليهم بسيفك، ولا تقاتل في فتنة، والزم بيتك». وفي عقيدة مماثلة يؤكد: «والجهاد مع كل خليفة بَرّ وفاجر (...) والصبر تحت لواء السلطان على ما كان عليه من عدل أو جور. وأن لا نخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا»[٩٤]. ومع أن مصطلح «الطاعة» للسلطان لا يرد في أي من العقيدتين الرئيستين اللتين يثبتهما له صاحب **طبقات الحنابلة** نقلاً عن محمد بن حبيب الأندراني، والحسن بن إسماعيل الربعي ـ والذي يردّ هو «الصبر تحت لواء السلطان» و«الدعاء له» وإنكار الخروج بالسيف عليه ـ إلا أنّ جملة الأحاديث التي تروى في «السمع والطاعة»، مما أورد بعضه حنبل بن إسحاق في سياق تبرئة ذمة أحمد بن حنبل من التآمر على الخليفة، يمكن أن يعبّر عن مذهب أحمد في المسألة، بشرط أن تربط بقيد محدّد ذكرته بعض هذه الأحاديث نفسها، وهو أن السمع والطاعة واجبان للإمام أو للخليفة أو لوليّ الأمر «ما أقام» في الناس كتاب الله، وما لم يأمر بمعصية، «فليس لأحد أن يطاع في معاصي الله عزّ وجلّ»، ولا طاعة في معصية الخالق. وبطبيعة الحال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسن،

---

(٩٢) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٩، ص ١٥١ وما بعدها، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٧، ص ٢٢٩ وما بعدها.

(٩٣) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٦، ص ٣٧٣.

(٩٤) محمد بن الحسين أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ١٣٠ ـ ١٣١ و٢٩٤ ـ ٢٩٥.

«ولكن ليس من السنّة أن ترفع السلاح على إمامك»، و«من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات مات ميتة جاهلية». و«من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية»[٩٥]. وفهم أحمد بن حنبل للمسألة على هذا النحو هو الذي جعله «يعصي» الخليفة في أمره بالقول بخلق القرآن إذ اعتبر أحمد ذلك أمراً بمعصية، لكنه ظل، قولاً، عند إنكاره لرفع السلاح على الإمام بما يمثّل من مفارقة للجماعة وخروج عليها. ومع ذلك فإنّ الذي يرجح عندي هو أن أحمد بن حنبل قد نصر، على نحو ما، باللسان وبالقول وبالفعل، بعض وجوه المعارضة النشطة التي اتخذت شكل حركات «وثوبية» مسلحة، كحركة أحمد بن نصر الخزاعي، أو شكل تنظيمات «سرية» تتحرك في الخفاء، وتدخل في باب «العصيان». ومن الثابت في الأحوال كلها أن «القوة الموازية» التي كان أحمد بن حنبل أحد رؤوسها المدبّرة المحركة، لم تكن خالصة لطاعة الدولة، وإنما كانت تفصح عن معارضة «سلبية»، هي شكل ثابت من أشكال «العصيان».

ورأى أبو جعفر الطحاوي (ت. ٣٢١هـ) صاحب (العقيدة) التي ذهبت مثلاً لعقيدة (السلف)، الصلاة خلف كل بر وفاجر، ولم ير السيف على أحد من أمة محمد (ﷺ) إلا من وجب عليه السيف، ولا الخروج على «أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عزّ وجلّ فريضة، ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة». «ونتبع السنّة والجماعة ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة». «الحج والجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين، برهم وفاجرهم، إلى قيام الساعة، لا يبطلهما شيء ولا ينقضهما». «والجماعة حق وصواب والفرقة زيغ وعذاب»[٩٦].

وعبّر أبو بكر البيهقي (ت. ٤٥٨هـ) ـ وهو ينتسب أيضاً إلى «عقيدة

---

(٩٥) انظر: أبو عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، دراسة وتحقيق محمد نغش ([د. م.: د. ن.]، ١٩٧٧)، ص ٨٩ ـ ٩٩. انظر أيضاً الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(٩٦) أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، شرح العقيدة الطحاوية، ط ٨ (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٤)، أماكن متفرقة، ص ٤٢٧ ـ ٤٣٧.

السلف» ـ عن مذهبه في الطاعة والجماعة بمجموعة من «النصوص»، التي تأمر المؤمن بطاعة الله والرسول وأولي الأمر «ما لم يؤمر بمعصية، فإن أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»، مما أخرجه مسلم في «باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية» والبخاري في «باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية». وهو، في اختياره لما يسوق من أحاديث، صريح في ميله إلى «الإنكار والكراهية بالقلب»، وإنكار قتال أولي الأمر «ما صلّوا»، وأخذه بـ «مناصحة ولاة الأمر ولزوم الجماعة»، وبما يرويه ابن عباس عن النبي (ﷺ) أنه قال: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً إلا مات ميتة جاهلية»[97].

وكان أبو الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) قد جرد قول (أصحاب الحديث وأهل السنّة) في الطاعة والخروج والسلطان والجماعة بما لا يخرج عن دائرة هذه الأقوال جميعاً، فأكد أنهم «يرون العيد والجمعة والجماعة خلف كل إمام بر وفاجر، والدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، وأن لا يخرجوا عليهم بالسيف، وأن لا يقاتلوا في الفتنة، ويرون النصيحة لجماعة المسلمين»[98]. أما هو نفسه فكان يرى «الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة» ويُدين «بترك الخروج عليهم بالسيف، وترك القتال في الفتنة (. . .)، وبطاعة الأئمة ونصيحة المسلمين»[99]. وهي الصيغة التي يمكن القول إنها تمثل مذهب التيار المعتدل بين أصحاب الحديث وأهل السنّة.

وعلى الرغم من ذلك كلّه، فإنه لا أحد يستطيع الزعم بأن الموقف

---

(٩٧) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد**، قدّم له وخرّج أحاديثه وعلّق حواشية أحمد عصام الكاتب (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨١)، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٦.

(٩٨) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عني بتصحيحه هلموت ريتر، النشرات الإسلامية؛ ١، ٢ ج (استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٣٠)، ج ١، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٧.

(٩٩) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة** (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، [د. ت.])، ص ١١ ـ ١٢، وابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ص ١٩٠.

العملي لأهل الدين كان موقف «السمع والطاعة». فالحقيقة هي أنّنا عملياً إزاء حالة من «العصيان المحدود» أو من «الطاعة السلبية». وهذا هو على وجه الدقة موقف (أصحاب الحديث والسنة) الذين مثّلهم أحمد بن حنبل وأصحابه، وامتدت جذورهم إلى الحسن البصري وسفيان الثوري وسفيان ابن عيينة وغيرهم. ومن المؤكد أن أحمد بن نصر الخزاعي ـ الذي لم يبق لنا منه إلا ذكرى أفعاله في حركة المطوعة عام ٢٠١هـ، وفي الثورة على الواثق عام ٢٣١هـ، ولم يحفظ لنا أحد شيئاً ذا بال من حديثه ـ ينبغي أن يكون أحد أئمة هذا التيار الذين وقفوا، بشكل أو بآخر، مع الخروج بالسيف، نصرة لمبدأ «تغيير المنكر»، والدخول في حالة «عصيان» ماديّ تام، يذكّر بحالة الخوارج، وبحالة المعتزلي بشير الرحال، وبثورات أئمة الزيدية، وغير أولئك وهؤلاء ممن خرجوا بالسيف طلباً لما تصوروه من الحق والعدل، أو أخذاً بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكان الفرار أو التخفي أو الحبس أو الموت في الغربة أو القتل أو الصلب هو المصير المتربّص بهم.

وفي هذه المجابهة للسلطان والتقابل الصدامي معه، أو بتعبير آخر، في هذه الحالة من «العصيان المحدود» أو من «الطاعة السلبية» ـ حيث الخروج بالسيف وشق عصا الطاعة ومفارقة الجماعة مواقف منكرة ـ كانت «المصابرة» أو «الاحتمال» هي الموقف الرئيس في محنة الزمان والسلطان. لكن «الصبر» لم يكن هو الموقف الوحيد. فقد كان ثمة أيضاً الاعتزال والسكوت ولزوم البيت والامتناع عن «التحديث»، والإصرار على «المخاصمة» حتى النهاية، أو الدخول في «جحر» تحت التراب وفقاً لتعبير سفيان الثوري، أو اللجوء إلى «فلك في البحر» وفقاً لخيال آخر. ولجأت «القوة الموازية» الدينية أيضاً إلى أداة أخرى في تجسيد «الطاعة السلبية»، هي الدعاء للسلطان بالصلاح ومقاطعة مجالسه، ورفض قبول جوائزه وأعطياته كناية عن إباء التمتع بمال السلطان الجائر الذي تحفّه شبهة الحرام من كل الجهات. وإلى جانب أدوات «العصيان» هذه جميعاً ابتدع اللاشعور الدينيّ وسيلة فذة لإدانة الدولة وتجريدها من الأسس الشرعية التي تستند إليها، تلك هي أداة «الحلم» أو المنام. ولأنه لم يتنبه أحد إلى مكانة الحلم الاجتماعية السياسية، فإن الوقوف عنده ههنا يبدو

أمراً ذا دلالة عظيمة. ولتكن وسيلتي للإبانة عن هذا الدور أمثلة قليلة من بين عدد لا حصر له من الأمثلة التي تحفل بها سير «النبلاء» وأئمة الدين والعلماء والأولياء والأصفياء. ولتكن هذه الأمثلة وثيقة الصلة برجال ينتمون إلى «القوة الموازية» من أمثال سفيان الثوري، وأحمد بن نصر الخزاعي، وأحمد بن حنبل.

مات سفيان الثوري فحدّث أبو خالد الأحمر قال: «رأيت سفيان ابن سعيد بعدما مات، فقلت: أبا عبد الله كيف حالك؟ قال: خير حال، استرحت من غموم الدنيا وأفضيت إلى رحمة الله عزّ وجلّ»[١٠٠]. وسمع يحيى القطان يقول: «رأيت سفيان الثوري في المنام مكتوب بين كتفيه بغير سواد: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللهُ﴾[١٠١].

وقال سُعير بن الخمس: «رأيت سفيان الثوري في المنام وهو يطير من نخلة إلى نخلة وهو يقرأ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاء فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾»[١٠٢].

«وقال أبو أسامة: لقيت يزيد بن إبراهيم صبيحة الليلة التي مات فيها سفيان، فقال لي: قيل لي الليلة في منامي: مات أمير المؤمنين، فقلت للذي يقول في المنام: مات سفيان الثوري؟ قال: نعم»[١٠٣].

«وقال مصعب بن المقدام: رأيت النبي (ﷺ) في النوم آخذاً بيد سفيان الثوري وهو يجزيه خيراً»[١٠٤].

«وقال ابن أبي الدنيا: كتب إليّ أبو سعيد الأشجّ: حدثنا إبراهيم بن

---

(١٠٠) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ٩، ص ١٧٣.

(١٠١) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ٧: ٢٥٢، وأبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ١٠ ج (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٣٢ ـ ١٩٣٨)، ج ٦، ص ٣٧١. انظر أيضاً الآية: ﴿فَإِنْ آمَنُواْ بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللّهُ﴾ [البقرة: ١٣٧].

(١٠٢) انظر: الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٧٤، والذهبي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٧٩ انظر أيضاً الآية: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاء فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ [الزمر: ٧٤].

(١٠٣) الذهبي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٧٩.

(١٠٤) المصدر نفسه.

أعين، قال: رأيت الثوري في المنام ـ ولحيته حمراء ـ فقلت: ما صنعت فديتك؟ قال: أنا مع السّفرة، قلت: وما السفرة؟ قال: الكرام البررة»[105]. «وحدث محمد بن أبي محمد قال: «رأى رجل في المنام أنه دخل الجنة، قال: فرأيت الحسن، وابن سيرين، وإبراهيم، وعدة، قال: فقلت ما لي لا أرى سفيان الثوري معكم، فقد كان يذكر؟ فقالوا: هيهات، ذاك فوقنا، ما نراه إلا كما نرى الكوكب الدريّ»[106].

ويشبه أن يؤدي دور (الحلم) ما حدّث به عارم وأورده أبو نعيم: «قال: أتيت أبا منصور أعوده، فقال لي: بات سفيان في هذا البيت، وكان هنا بلبل لابني، فقال: ما بال هذا محبوساً؟ لو خُلِّي عنه! قلت: هو لابني، وهو يهبه لك، قال: لا، ولكن أعطيه ديناراً. قال: فأخذه، فخلّى عنه، فكان يذهب ويرعى، فيجيء بالعشي، فيكون في ناحية البيت. فلما مات سفيان، تبع جنازته، فكان يضطرب على قبره، ثم اختلف بعد ذلك ليالي إلى قبره، فكان ربما بات عليه، وربما رجع إلى البيت. ثم وجدوه ميتاً عند قبره، فدفن عنده»[107].

وحين قَتل الواثق أحمد بن نصر الخزاعي، وصلبه، وقف «الرأي العام» إلى جانبه، وجعله شهيداً إماماً، ووظف مخيلته لنصرته. فكان مما أحاط بملحمته الأسطورية أن إبراهيم بن خلف حدّث قائلاً: «كان أحمد بن نصر خِلِّي، فلما قتل في المحنة وصلب رأسه، أخبرت أن الرأس يقرأ القرآن، فمضيت فبتّ بقرب من الرأس مشرفاً عليه وكان عنده رَجّالة وفرسان يحفظونه. فلما هدأت العيون سمعت الرأس تقرأ: ﴿**الم. أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ**﴾ [العنكبوت: ١ ـ ٢] فاقشعر جلدي. ثم رأيته بعد ذلك في المنام وعليه السندس والإستبرق وعلى رأسه تاج، فقلت: ما فعل الله بك يا أخي؟ قال: غفر لي وأدخلني الجنة، إلا أنني كنت مغموماً ثلاثة أيام، قلت: ولِمَ؟ قال: رأيت رسول الله (ﷺ) مر بي فلما بلغ خشبتي حوّل وجهه عني، فقلت

---

(١٠٥) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٧٣.
(١٠٦) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٧٤.
(١٠٧) الذهبي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٧٩.

له بعد ذلك: يا رسول الله، قتلتُ على الحق أو على الباطل؟ [فقال لي]: أنت على الحق، ولكن قتلك رجل من أهل بيتي فإذا بلغت إليك أستحيي منك». وحدّث آخر فقال: «رأى بعض أصحابنا أحمد بن نصر الخزاعي في النوم بعدما قتل، فقال: ما فعل بك ربك؟ فقال ما كانت إلا غفوة حتى لقيت الله فضحك إليّ». ورآه في منامه أيضاً محمد بن عبيد ـ وكان من خيار الناس ـ فقال له: «يا أبا عبد الله، ما صنع بك ربك؟ فقال: غضبت له فأباحني النظر إلى وجهه تعالى»(١٠٨).

وكان أحمد بن حنبل أحد الكبار الذين جاء «المنام» ليعزز قضيتهم، وينوّر آخرتهم، ويؤكد لهم النصرة والحق ولخصومهم من أهل الدولة والدنيا والسلطان الضلال المبين. ففي حياته حدّث بعضهم أنه سمع أحمد ابن نصر الخزاعي يقول: «رأيت النبي (ﷺ) في المنام، فقلت: يا رسول الله، بمن نقتدي في عصرنا هذا؟ قال: عليك بأحمد بن حنبل»(١٠٩). وسُمع محمد بن مهران الجمّال يقول: رأيت أحمد بن حنبل في النوم كأن عليه برداً مخططاً أو مغيراً، وكأنه بالري يريد المسير إلى الجامع، قال: فاستعبرت بعض أهل التعبير، فقال: هذا رجل يشتهر بالخير»(١١٠). وحدث «أحمد بن سنان، عن رجل ذكره، أنه رأى النبي (ﷺ) في المنام، وكان النبي (ﷺ) قائماً في المسجد بين حلقتين، في إحداهما أحمد بن حنبل، وفي الأخرى ابن أبي دؤاد، والنبيّ (ﷺ) يقول: ﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ﴾ [الأنعام: ٨٩] ـ وأشار النبيّ (ﷺ) إلى أحمد بن أبي دؤاد وأصحابه ـ ﴿فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْماً لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ [الأنعام: ٨٩] وأشار النبيّ (ﷺ) إلى أحمد بن حنبل وأصحابه»(١١١). وحدّث عبد الله بن الحسين عن أخي أبي عقيل قال: «رأيت شاباً توفي بقزوين فقلت: ما فعل بك ربك؟ قال: غفر لي؛ ورأيته مستعجلاً فسألته فقال: لأن أهل

---

(١٠٨) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٧٧ ـ ١٨٠، وتاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٤)، ج ٤، ص ٥٢ ـ ٥٥.

(١٠٩) أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ج ١، ص ٨٠.

(١١٠) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٣٤٤.

(١١١) الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، ص ١١.

السماوات قد اشتغلوا بعقد الألوية لاستقبال أحمد بن حنبل، وأنا أريد استقباله. وكان أحمد توفي تلك الأيام»[١١٢]. وأخبر عبيد الله بن عمر القواريري (ت. ٢٣٥هـ) ـ وهو أحد الذين «امتُحنوا» في القرآن ـ «قال: جاءني شيخ فخلا بي فقال: رأيت النبي (ﷺ) قاعداً ومعه أحمد بن نصر[١١٣]، فقال: على فلان لعنة الله ثلاث مرات، وعلى فلان وفلان، فإنهما يكيدان الدين وأهله، ويكيدان أحمد بن حنبل والقواريري وليس يصلان إلى شيء منهما إن شاء الله، ثم قال: أقرئ أحمد والقواريري السلام، وقل لهما: جزاكما الله عني خيراً وعن أمتي»[١١٤]. وحدث ابن أبي داود عن أبيه قال: «رأيت في المنام أيام المحنة كأن رجلاً خرج من المقصورة وهو يقول: قال رسول الله (ﷺ) «اقتدوا باللذيْن من بعدي: أحمد وفلان»، وقال: نسيت اسمه إلا أنه كان أيام قتل أحمد بن نصر، يعني: اقتدوا في وقتكم هذا». وحدّث إبراهيم بن خرّزاد قال: «رأى جار لنا كأن ملكاً نزل من السماء معه سبعة تيجان فأول من توج من الدنيا أحمد بن حنبل». وسُمع زكريا بن يحيى السمسار يقول: «رأيت أحمد بن حنبل في المنام، على رأسه تاج مرصع بالجوهر، في رجليه نعلان (من ذهب)، وهو يخطر بهما، قلت: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي وأدناني وتوّجني بيده بهذا التاج، وقال لي: هذا بقولك: القرآن كلام الله غير مخلوق، قلت: ما هذه الخَطْرة التي لم أعرفها لك في دار الدنيا؟ قال: هذه مشية الخدام في دار السلام». وقال علي بن إسماعيل السجستاني: «رأيت كأن القيامة قد قامت وكأن الناس جاؤوا إلى قنطرة، ورجل يختم ويعطيهم، فمن جاء بخاتم جاز، فقلت: من هذا الذي يعطي الناس الخواتيم؟ قالوا: أحمد بن حنبل». وحدث الخلّال عن عبد الله بن أبي قرة أنه قال: «ورأيت في النوم جبال المسك والناس مجتمعون يقولون: قد جاء الغازي، فدخل أحمد بن حنبل متقلداً سيفاً ومعه رمح، فقال: هذه الجنة»[١١٥].

---

(١١٢) الذهبي، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٤٥.

(١١٣) أحمد بن نصر الخزاعي الذي قتله الواثق وصلبه عام ٢٣١ هـ.

(١١٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٤٦.

(١١٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٤٦ ـ ٢٥٣.

والواقع أن الدلالة الظاهرة عند القدماء من حكاية «المنامات» و«الرؤى» تقصد قبل كل شيء إلى «تقرير ولاية» من يساق الحلم أو الرؤيا في حقه، وهي، في الإطار المرجعي الثقافي الدينيّ، وحسب تعبير الذهبي، «جند من جند الله تسرّ المؤمن، ولا سيما إذا تواترت»[١١٦]. وليس من شك في أن المنامات تعكس تطلّع «المخيال الدينيّ» إلى بناء مدينة «أخرى» فاضلة تجسّد مُثُلَ الدين التي تنكّر لها الواقع التاريخي للخلافة ـ المُلك. وقد يمكن أن نستلهم تحليلات محمد أركون في سياق آخر، لنتبين فيها رؤى إستطيقية أو جمالية رمزية، شعورية أو لاشعورية، تؤدي وظيفة اجتماعية سياسية منبعها المخيال الدينيّ[١١٧]. والحقيقة أن الدلالات الاجتماعية والنفسية والسياسية للرؤيا تثوي وراء بنيتها الميتافيزيقية. فالآية القرآنية المكتوبة من نور على كتفي سفيان الثوري شاهد على كرامته وعلى أن الله ناصره على خصومه. والنبي الذي يأخذ بيد سفيان وهو يجزيه خيراً تعزية له وتعويضاً عما لحق به من شر السلطان. وإذا كان سفيان بين «السفرة» ولا يرى إلا كما يرى «الكوكب الدري» فكيف سيكون حال خصومه؟ وما الذي يمكن أن يعنيه التاج على رأس أحمد بن نصر الخزاعي سوى أنه هو الملك الحق؟ وهل ثمة أبلغ في إدانة دولة بني العباس من تصوير الحلم للنبي ماراً بخشبة أحمد بن نصر وقد حوّل وجهه عنه استحياء منه، لأن رجلاً من أهل بيته قتله، وهو على الحق؟ ومن هو الذي يباح له النظر إلى وجه الله، وأكثر من ذلك أن يضحك الله ذاته إليه؟ وما معنى أن يتوّج الله «بيده» أحمد بن حنبل؟ أليس ذلك إدانة صريحة لجميع أولئك الذين استحوذوا على تيجانهم بالقهر والغلبة والجبروت؟ وهل ثمة أبلغ من أن يكون جواز القنطرة إلى الجنة بخاتم إمام أهل الدين لا بخاتم السلطان؟ وهل يمكن أن يكون لرؤيا الغازي الذي تقلّد السيف، وحمل الرمح من دلالة سوى أن هذه الآلاف المؤلفة من الذين «اتبعوا» أحمد بن حنبل، كانت تتوق أن ترى في الحقيقة والواقع التاريخي إمامها منتصراً على خصومه،

---

(١١٦) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٥٣.

(١١٧) Mohammed Arkoun, *L'Islam: Morale et politique* (Paris: Desclée de Brouwer, 1986), pp. 11 et 121-122.

متسنّماً المُلك الحقيقي الذي عوّضه الله عنه، مع ذلك، برسم الملك الظافر في الجنة؟ وفضلاً عن ذلك كله، فإن مقام جميع هؤلاء الذين يظهرون في الرؤى والأحلام هو الجنّة مع الكرام البررة. ومن الطبيعي أن لا تتخيل الروح العامة عند (العامة) وأئمتهم أن يكون هذا المقام هو نفسه المقام الذي ينتظر أولئك الذين يأمرون الناس بالمعصية، ويأخذون الأموال بغير حق، ويسفكون دماء المسلمين ظلماً، ويشربون الخمر، ويستحلّون الفروج، ويضيّعون الفروض..، ممن ألحقوا بأئمتهم ورؤسائهم أعظم الأذى والحيف.

ومع ذلك، وعلى الرغم من تنوّع أشكال «المعارضة» التي لجأت إليها «القوة الموازية» في تصدّيها للقوة «الأصلية»، قوة الدولة، فمن الثابت أن ما يمكن أن يعبّر عن ماهية العلاقة بينها، بما هي قوة دينية، وبين الدولة بما هي قوة سياسية، يمكن أن توجزه خير إيجاز هاتان العبارتان: «الطاعة القسرية» أو «العصيان السلبي». والحالة التي يمثلها هذا الموقف تتردد بين هاجس الطاعة للنصوص وبين إنفاذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في درجاته الدقيقة المادية وفقاً للنصوص أيضاً. ومعنى ذلك أنها تتردد بين «طاعتين»، كلتاهما تتعلل بوحدة الجماعة واستمرار وجودها. بيد أن ربط الأمر والنهي بـ «القدرة» وبالإمكان يفتح الباب أمام اتساع دائرة «العصيان». ذلك أن أية قوة موازية إذا آنست من نفسها الإمكان والقدرة يمكن أن تندفع، إذا لاح لها أن الظروف مؤاتية، وأن (القوة) المقابلة ضعيفة أو تبدي ضعفاً، فتدفع بأداة تغيير المنكر إلى درجة العنف الأقصى، أو ما يسمى بـ «التقابل»، وهو المواجهة القتالية. وقد أثبتت «القوة الموازية» أن هذا الاستعداد موجود لديها «بالقوة»، وأنها يمكن أن تخرجه إلى حيّز «الفعل». وهي قد كانت دوماً في حالة «انتظار» و«توقّع» لحدثٍ ما ينجم فيغيّر الأحوال. وفي الأفق الذهني الشيعي ـ وليس هنا موضع دراسته والخوض فيه إذ له منطقة وآلياته الخاصة، لكنه يتوافق ههنا مع تحليلاتنا «السنية» ـ اتخذ هذا «الوجود بالقوة» صورة المهدي المنتظر الذي سيعود ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً. وإلى أن تتبدل الأمور، ويتغير المنكر فإن «المصابرة» و«الاحتمال» و«الصبر» هي «الكلمات السحرية» التي ينصح بها، باللسان، أئمة «القوة

الموازية»[١١٨]. والمصابرة والاحتمال والصبر على فساد الزمان والناس والسلطان هي في ماهيتها «محنة»، وهي «محنة دائمة»؛ لأن الحاضر أسوأ من الماضي، ولأن الغد أشد من الحاضر، ولأن الزمان يتجه على الدوام إلى عصور أقل خيرورة، ولأن الشر في الناس يستفحل ويزداد يوماً بعد يوم، ولأن نبذ الدين ظهرياً والإقبال على مصالح الدنيا من دون مصالح الآخرة هما سمة القرون القابلة. وعبثاً يحاول أولئك الذين يلجؤون إلى «المصلح القَرنيّ» الذي ينبئ الحديث بأنه يأتي على رأس كل مائة سنة ليجدد لهذه الأمة أمر دينها، فإن الأمور ظلت تتجه نحو الأسوأ، وظلت العصور المتأخرة عصوراً سيئة حتى في أعين أكثر المؤمنين تفاؤلاً. وعلى الرغم من الجهود العظيمة التي بذلها العقلانيون المتفائلون أو النصيّون المعتدلون من أجل دفع هذا «الوعي الشقي» بالشر والفساد وتبديده، فإن نظرة أهل الدين والمتصلبين منهم خاصة، ظلت هي السائدة، وكانت قيم «الاحتمال» و«الصبر» و«المصابرة» هي الحاكمة في صفوفهم. وليس الشعور بـ «المحنة» إلا القاع الذي تستند إليه أنماط السلوك هذه. إن الموقف «الطبيعي» لأهل «الدين» و«الحق» هو موقف «التقابل» مع «الزمان الدنيائي» ومع «الدولة الدنيائية». أما الوضع القائم، أمس واليوم وغداً، فهو مشبع بالشعور المرير بأن الزمان والدولة يمثّلان «محنة» للمؤمن، وهذا يعني أن القوة الدينية «الموازية» ستظل على الدوام غير راضية عن الزمان والسلطان الدنيائيين ما داما غريبين عن الدين وعن الله، أو ما داما يضعانهما خارج دائرة «الأمر والطاعة» ـ أو السلطة ـ التي للدولة. وبطبيعة الحال لن تتم المصالحة إلا بتبديد هذه الغربة، ولن ينسحب الشعور الشقي بالمحنة إلا إن أصبحت الدنيا تساس بالدين، وعاد القطيع إلى الحظيرة، لكن أنّى للقطيع أن يعود إلى الحظيرة، وأنّى للمحنة أن ترتفع إذا كانت أحاديث الفرقة والاختلاف وفساد الزمان والناس وانسحاب الخير من القرون وتجذُّر الفتن في الأرض هي التي يُدار عليها المصير؟ وهل ثمة حقاً أمل يرتجى في أن يرضخ السياسيّ «الدنيائيّ» فيرد حدوده إلى السياسيّ

---

(١١٨) وقد جعل ابن تيمية «وجوب الصبر عند المحنة» عنواناً لأحد فصول كتابه. انظر: ابن تيمية الحراني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٥٤ وما بعدها.

الدينيّ؟ وهل من طبيعة «السياسيّ» أن يرضى بأن يكون ثمة «يد فوق يده»؟ وفي الإسلام نفسه، ألم يدرك المتكلمون السياسيون أنفسهم أن الإمام ـ الذي يستحوذ على «السياسيّ» ـ هو ذلك الذي «له الولاية على الأمة والتصرف في أمورهم على وجه لا يكون فوقه يد، احترازاً عن القاضي والمتولي، فإنهما يتصرفان في أمر الأمة، ولكن يد الإمام فوق أيديهم»؟[١١٩]. إن منطق الدولة هو منطق «التفرد» والاستحواذ والولاية المطلقة، وهو لا يقبل أن تنازعه أية سلطة أخرى، لأن أية سلطة أخرى ترقى إلى أن تصبح «قوة موازية» لا يمكن أن تتمثل له إلا مصدر «خوف» و«خطر»؛ لذا فإنه يسارع إلى «تشغيل» آلياته الأساسية: الاحتواء والانضواء والانقياد والدخول في «السمع والطاعة». وتجاه أية قوة تنازعه الغايات والسلطة، كسلطة أهل الدين «الموازية» أو أية سلطة أخرى تنازعه «الترؤس» أو السلطان، ليس لدى الدولة «الدنيائية» ـ أو الدينية والأمر سواء بسواء ـ إلا «الإلزام» بالطاعة والرجوع عن العصيان، والاحتكام إلى جدلية الصديق والعدو، واعتبار القوة الموازية عدواً ينبغي قهره بـ «الامتحان». والحق أن «الخوف» هو الهاجس الأساسي الذي يحرّك «السياسيّ» ههنا في موقفه من أية قوة موازية أو غير مباشرة. والخوف إحدى الآليات الأساسية التي توجه منطق الدولة، وقد نوّه سفيان الثوري بهذه الآلية في كتابه إلى الخليفة المهدي إذ قال له: «طردتني وشرّدتني وخوّفتني، والله بين وبينك!». والخوف هو أبرز الوجوه العميقة لتجربة «المحنة ـ الامتحان» عند جميع أولئك الذين أُخضعوا لها في عهود الخلفاء الثلاثة ـ بل الأربعة ـ الذين أشهروها أو جروا عليها أو رفعوها. والواقع أن الرعية ليست هي وحدها التي تخاف أو تُخوّف، فالدولة هي أيضاً بدورها ينتابها الخوف. والحقيقة هي أنه «لم توجد أبداً ولن توجد أبداً السلطة الواثقة ثقة مطلقة من أنها ستظل مطاعة على الدوام طاعة تامة. فقد عرفت كل السلطات، وهي تعرف، أن التمرد ثاوٍ حتى في أكثر أشكال الطاعة انقياداً، وأنه يمكن أن يتفجر بين يوم وآخر، تحت ظروف غير متوقعة. وقد أدركت جميع السلطات،

---

(١١٩) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار (القاضي المعتزلي)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص ٧٥٠.

وهي تدرك، أنها هشة، وذلك لِما تجد من أنها مضطرة إلى استخدام القوة لفرض نفسها. إن السلطة الوحيدة التي لا تخاف هي تلك التي تتولد من الحب، كالسلطة الأبوية مثلاً. وحتى لا يكون بين الإنسان وبين السلطة هذه العلاقة المزدوجة من الخوف المتبادل، فإنه ينبغي أن يُعترف بالسلطة، وبأن تكون مطاعة بملء الحرية وكاملها، إجلالاً ومحبةً. فما إن تعلن الترهيبات والحدود عن نفسها فإن الخوف ينبجس: «ينتاب أفراد الرعية الخوف من السلطة من حيث إن يدها يمكن أن تمتد إليهم، وينتاب السلطة الخوف من أفراد الرعية من حيث إنهم يمكن أن يتمردوا»[١٢٠].

إن هذا الفهم الذي يتمثّله (فِرّيرو) يصدق تام الصدق على العلاقة بين القوة والقوة الموازية في الإسلام. والتقابل الذي حدث في «المحنة ـ الامتحان» يجسد أحد وجوه هذه الجدلية.

ما الذي حمل الخليفة المأمون على «امتحان» الأئمة والعلماء والحكام والقضاة والفقهاء في القول بخلق القرآن؟ إنه «الخوف»، الخوف من هذه «الرموز» التي أصبحت تجسّد قوة «رئاسية» موازية لملكه، تقود «قوة غير مباشرة» تهدد قوة الدولة ذاتها. لقد كان يجتمع في مجلس يزيد ابن هارون عدة آلاف من أفراد الرعية. وفي مجلس أحمد بن حنبل كان العدد يجاوز خمسة آلاف. وحين مات (إمام السنّة والحديث) أحمد بن حنبل «مسحت الأمكنة المبسوطة التي وقف الناس عليها للصلاة فحُزر مقادير الناس بالمساحة على التقدير ست مئة ألف أو أكثر سوى ما كان في الأطراف»، وقدر بعضهم عدد المشاركين في الصلاة على الجنازة بأكثر من ألف ألف سوى من كان في السفن. أما النساء اللواتي تجمّعن على القبور فبلغ عددهن ستين ألف امرأة. وسواء أكانت هذه الأرقام مطابقة للواقع أم غير مطابقة، فإنها في كل الأحوال «تكشف» بصورة ملموسة منظورة عن حجم «القوة الموازية» التي كانت تقابل قوة الخليفة. وينبغي أن نقرّ بأن هذا «التقابل» يمثل حالة من الصراع حدّاها الصديق والعدو. فالحقيقة هي أن القوة الدينية، أو قوة «أهل الدين والحق» قد

(١٢٠) Guglielmo Ferrero, *Les Génies invisibles de la cité* (Paris: Plon, 1945), p. 30.

حدّدت لنفسها غايات مباينة ومستقلة عن الغايات التي تجري خلفها الدولة أو الخلافة «الدنيائية»، ونازعتها في الوقت نفسه السيادة والسلطة على آحاد الرعية وجماعاتها. وإلا فما معنى ما هتف به المأمون في وصيته لخليفته المعتصم: «الرعية الرعية! العوامّ العوامّ؟ فإن الملك بهم. . .»؟ ومن الطبيعي أن يثير الصراع حول الغايات والسلطة هواجس الدولة الحادة وفزعها الشديد، إذ تجد نفسها مقابلة بقوة موازية غير مباشرة عظيمة العدد، قد انفصلت عملياً عن الحظيرة، وكفّت عن أن تكون «صديقاً»، يعزز شروط الطاعة والاتّباع والانقياد، لتصبح «عدواً» يولّد المخاوف الكبار. وليس «الامتحان» إلا هذه العملية السياسية التي فرضها منطق الدولة في دائرة الجدلية التي تحكم الأمر والطاعة، والصديق والعدو، من أجل رد قوة الرعية «الموازية» أو غير المباشرة، وهي العدو، إلى ساحة السمع والطاعة، فكان هذا «الامتحان» من جانب الدولة للقوة الموازية «محنة» لهذه. ومن المؤكد أن الحال سيظل كذلك في كل مرة تتعاظم القوة الدينية الموازية لقوة الدولة الدنيائية، فتتقابل القوتان وفقاً لجدلية صراع الغايات والسلطة التي تتحكم في العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ. وطالما كانت مملكة الغايات التي تنشدها الدولة مملكة غايات ذات طابع دنيائي خالص، فإن الدينيّ سيعيد تشكيل نفسه على الدوام في «قوة غير مباشرة» أو موازية «تقابل» الدولة ذات الغايات الأنثروبولوجية، وتدفع بالأمور إلى تقابل صداميّ. وطالما تعلق الدينيّ بفهم ملحميّ أُخرويّ خالص لتاريخ يتناقص فيه الخير، ويتعاظم فيه فساد الإنسان، فإنه سيظل متشبثاً بمنطق «المحنة» الشقي وروحها الدرامية، وستظل علاقته بالدولة محكومة بمنطق «العدو». ومن المؤكد أن الفهم الذي يقترحه «المتصلبون في الدين»، وفقاً لعبارة الغزالي، لا يمكن أن يفضي إلا إلى المحنة الدائمة في صفوف أهل الدين، وإلى سياسة «الامتحان» من جانب القوة المباشرة، قوة الدولة. وإذا كان لتجربة محنة القرآن من دلالة جوهرية فهي هذه: إن المنطق الذي يتحكم في جدلية الدينيّ والسياسيّ في الإسلام هو أن الدينيّ والسياسيّ كليهما يتعلقان بالسلطة، ويجعلانها قاعدة مادية، وجهازاً يحقق به كل منهما ماهيته وغاياته. وإنه في كل مرة يصل الدينيّ إلى أن يصبح قوة غير مباشرة، أو

موازية ذات «إمكان» فعّال في الجماعة، فإنه سيتحول إلى سلطة تنازع السياسيّ غاياته وسلطته. أما السياسيّ فإنه لن يتوانى عن «امتحان» هذه القوة الموازية بجميع الأدوات المتوافرة. وستكون أولى أدواته الدينيّ نفسه؛ لأنه أقوى الأدوات تأثيراً في «الجماعة» ذات الإطار المرجعي والقاعدة الأيديولوجية الدينية. وسيظهر الدينيّ دوماً في مظهرين: **أحدهما** «متصلب في الدين»، يتوسل بدرجات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أقصاها، بحسب الإمكان؛ **ثانيهما** «عملي»، يتوسل إلى غاياته عند «السياسيّ» بـ «الطاعة»، ولا يبدي أية مقاصد عدوانية أو عصيانية في موقفه من السلطة، ويلوذ بالنصيحة لأولي الأمر والدعاء لهم في السر والعلانية، أو في العلانية على الأقل. إن القوة المتصلّبة عند أصحاب الفريق الأول ستتجلى بوجه خاص عند عدد قليل من شخصياته «الكارسماتية» التي تدفع بالشعار: «أفضل الكلام كلمة حق عند سلطان جائر» إلى أقصى مداه وتتخذ من مبدأ التغيير «باليد» أصلاً لإشهار السيف وسلوك أشد الطرق وأعصاها، جاعلة من نفسها أضحية نموذجية في نصرة الدين وتغيير العالم المنكر، رائدها في ذلك «التقابل» لا مع السلطة السياسية وحدها وإنما مع كل السلطات الأخرى في الجماعة التي لا تسلّم تسليماً كاملاً بأيديولوجيتها في «تكليف ما لا يطاق». أما «العمليون» فإنهم في حقيقة الأمر، على الرغم من هجرهم لطريقة «المتصلبين»، لن يتخلوا عن التصلب في كل شيء وبإطلاق؛ إذ إن أساس «السلطة» يظل كامناً في ماهية «الدينيّ» الذي يجسدونه. بيد أن المرجّح أن هذا التصلب ـ وقد قابل قوة لاح أن التصدي لها هو من «تكليف ما لا يطاق»، أو أنه مما يعرّض الجماعة حقاً لشرّ مستطير؛ إذ من المؤكد أن «الهرج» أو «الفتنة» أو «الخروج» هي مما يمكن أن يحمل من الشرور أكثر مما يحمل من الخيرات، ومما يمكن أن يأتي بغير النتائج المتوقّعة ـ سيختار وجهة أخرى له غير وجهة الدولة. وليس ثمة في الحقيقة من وجهة غير الجماعة نفسها، وبخاصة آحاد الرعية من الجماعة. وههنا ستمارس السلطة الدينية نفسها في إهاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وستحاول ما أمكنها أن تستحوذ على أكبر قدر من هذه السلطة بالتقليل ما أمكن من اللجوء إلى الإمام أو وليّ الأمر أو الدولة من أجل إنفاذ هذا الأمر أو ذلك النهي، في دائرة الجماعة وفقاً

لآليات الضغط أو الإكراه أو القطيعة والهجر أو استعمال اليد واللسان. بيد أن بعض عناصر هذه القوة ـ التي هي في حقيقة الأمر قوة موازية أيضاً ـ سيحرص دوماً على ألا يوسّع من سلطة هذه القوة على الرعية نأياً بها عن «التقابل» مع الدولة ـ إذ إن الدولة ستكون حريصة على الدوام على أن تكفل للرعية والجماعة الأمن الفردي والاجتماعي ـ وسينحو باستمرار نحو توسيع دائرة «استئذان» الوالي أو الإمام أو الدولة في التدخل في أمر «تغيير المنكر». لكن لما كان جلّ المسائل التي يدور عليها «تغيير المنكر» هو مما ينتمي إلى حَقْلَي الاجتماعيّ والأخلاقيّ الخالصيْن، فإن دائرة الخطر ستكون ضيّقة جداً على تخوم «السياسيّ»، لكنها ستتعاظم في ذَيْنك الحقلين بما يمكن أن تولّده سلطة القوة الموازية من إكراه وضغط وتضييق على آحاد الرعية في حياتها اليومية الدنيائية. وبطبيعة الحال لا شيء يمنع سلطة سياسية مشبعة بروح القهر والغلبة والاستبداد من استخدام تلك القوة الدينية الموازية أداة من أجل أن تضمن لنفسها مزيداً من الانقياد والطاعة، وبخاصة إذا أفلحت في أن تستميل إلى جانبها، بالترغيب خاصة، العناصر الجليلة المؤثرة في ثنايا وأحشاء هذه القوة. وقد كان ذلك على الدوام أحد وجوه الجدلية التي تحكم علاقة السياسيّ بالدينيّ في دول «الخلافة ـ المُلك» في الإسلام. ومن المستبعد تماماً أن يتخلى منطق الدولة عن هذه الاستراتيجية في أية دولة ـ جماعة يتمتع فيها الدينيّ بسلطة مرجعية راسخة أو قوية.

إلى أي مدى يمكن القول إن «دين الإسلام» سياسيّ في ماهيته، أو إنه غير سياسيّ في ماهيته؟ من المؤكد أن التمييز بين الخلافة والملك، والقول بانقلاب الخلافة إلى ملك، في الإسلام، على طريقة نعيم بن حماد، وأصحاب الحديث والسنة، وابن خلدون، لا يبدّد الأساس «السياسيّ» في الخلافة نفسها مثلما لا يبدّدها في النبوّة أيضاً. فمن البيّن أن «السياسيّ» يدخل في ماهية الدينيّ على وجه القوام الذاتي له لا على وجه الإضافة من خارج. وليس مَرَدّ ذلك إلى أن «السلطة» أو «الخلافة» أو «الدولة» هي جزء من مفهوم «الدينيّ»، وإنما لأن الدينيّ الإسلامي لا يستقيم عند حدود «الخاص» أو «الفردي» وحده، إذ كل ما يمتّ إليه بصلة يحوَّل باستمرار إلى «العام» و«الجماعي». وما يميّز «السياسيّ»،

ويقوّم طبيعته الذاتية ليس هو تحققه في جهاز نسميه «الخلافة» أو «الدولة»، وإنما هو الطبيعة الجماعية لشرع هذا الدين وأحكامه. ذلك أننا حتى لو استغنينا عن الخلافة أو الدولة ـ مثلما حبّذ مثلاً بعض متصوفة المعتزلة وبعض الخوارج، أو مثلما تبغي بعض الفلسفات السياسية الحديثة ـ فإن السياسيّ نفسه لا يتبدّد، وإنما هو يتخذ فحسب في تحقّقه أشكالاً أخرى غير شكل الدولة. وفي حالة التمييز بين الخلافة والملك، وانقلاب الخلافة إلى ملك (دنيائي) لم يتمثّل الفرق في حقيقة الأمر بين الاثنين في أن أحدهما دينيّ روحيّ خالص بينما الآخر دنيائي مادي خالص، وإنّما تمثّل في أنّ الرحمة والشفقة والعدل هي من المنظور السياسي الخالص أساس الأول، بينما الغلبة والقهر والجبروت هي أساس الثاني، أما السياسيّ فجوهريّ في كليهما. وفي حالة الدينيّ قد يكون مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ وهو مبدأ بدهيّ تماماً في النصوص، بل إنه بكل تأكيد أكثر بداهة من مبدأ نصب الخليفة أو الإمام ـ هو أبرز وجوه السياسيّ في الدينيّ، لكنه ليس الوجه الوحيد منها. وسواء أكانت الدولة هي وراء إنفاذ هذا المبدأ، أم هذه الفئة، أو الجماعة، أو تلك من الرعية أو الأمة، أم آحاد الرعية، فإن من البيّن أن الدينيّ يفصح بهذا المبدأ، على الأقل، عن طبيعة «السياسيّ» فيه. بيد أن هذا لا يعني بالضرورة أن الدينيّ ينبغي أن يتجسد في جهاز ماديّ خالص له هو «دولة الخلافة» أو «دولة الخلافة ـ المُلك». وفي حالة وجود مثل هذه الدولة، سواء أكان ذلك في صورة خلافة إسكاتولوجية أو أُخروية، أخبرت الأحاديث أنها انقلبت إلى «ملك» ـ وتحول أيديولوجية القرون المنحدرة دون إمكان العودة إليها أو تحققها في عصور الإنسان المعطوب والأزمنة الفاسدة ـ أم في صورة دولة ذات غايات أنثروبولوجية، فإنه خير للدينيّ أن يأخذ بالصيغ «العملية» لتحقيق غاياته ومقاصده. وقد دلّت الطرق «المتصلبة» على أنها تفضي دوماً إلى «المحنة». وليس من البيّن بذاته أن الغرض من خلق الإنسان هو أن يظل في «محنة» دائمة بالمعنى الذي تفضي إليه جدلية صراع الغايات والسلطة، التي تحكم العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ على النحو الذي أبانت عنه التحليلات التي أجريتها. وأياً ما كانت وجهة «الدينيّ» في الدنيا، فإن على كل أحد أن يعيَ تماماً أن «السياسيّ» لا يفهم أن يكون لأية سلطة أخرى «سبق القدم» عليه، أو

أن تكون كلمة أي أحد أياً كان أنفذ من كلمته وأقطع. وهو يمكن أن يسكت عن كل شيء إلا عن أن يرى أن سلطته قد تعرضت لسهام النقد أو للخطر. وقد عبّر الخليفة المأمون تعبيراً دقيقاً عن منطق الدولة وطَبعِها حين قال إن «الملوك تتحمل كل شيء إلا ثلاثة أشياء: القدح في المُلك، وإفشاء السر، والتعرض للحُرُم»[١٢١]. وغنيّ عن القول إنّ الدولة التي يعنيها المأمون بقوله هي الدولة «المونوقراطية» ـ حيث «الأمر» لا يعرف إلا السمع والطاعة، ولا يقبل المنازعة أو المنافسة أو الرد ـ وهي الشكل الذي جرت عليه دول الإسلام التاريخية.

هل ثمةَ لصراع المحنة ـ الامتحان الذي كانت «بدعة» القرآن المخلوق أداته التي تفجّر من حولها، من دلالات أخرى غير التي سلفت؟ حقاً، لقد مثلت تجربة المحنة وجهاً لجدلية الأمر والطاعة في دولة الخلافة في الإسلام. لكنّها مثلت أيضاً وجه الصراع في جدلية الصديق ـ العدو، إذ تقابل «أهل الدين» و«أهل الدولة»، فكشف تقابلهم عن شكل من أشكال الصراع، لم يتنبه إليه فلاسفة «الجدل» الذين تكلّموا على «صراع الطبقات» فحسب. لا شك، كما يقول جوليان فروند (J. Freund)، إنه ما من صراع بين الأفكار إلا وهو يخفي صراعاً بين الأشخاص، إلا أن ما نوّه به من أمر علاقة الصراع الجدلية الخاصة بهذا «الزوج»: صديق ـ عدو، يضفي معنى جليلاً على تحليلاتي المتصلة بصراع المحنة. يقول جوليان فروند: «وليس ينبغي أن نأخذ هذه العلاقة بالمعنى الحدّيّ لها، بما هي نزاع بين فريقين محدَّدَيْن تاريخياً. حين كتب ماركس وإنغلز في مطلع (بيان الحزب الشيوعي): «لقد كان تاريخ كل مجتمع إلى الآن تاريخ صراع بين الطبقات»، فإننا لا نملك إلا أن نوافقهما على ما ذهبا إليه. بيد أن علينا أن نعترف في الآن نفسه بأنهما قد ضيّقا على نحو متفرد، بَلْهَ أيديولوجي، دائرة الصراع السياسيّ. ذلك أنه يمكن اليونان أن يقولوا، بالقدر نفسه من الصدق، إنّ التاريخ صراع بين المدن، مثلما أمكن لراتزنهوفر (Ratzenhofer) في أيامنا أن يعرّف التاريخ بأنه صراع بين الشعوب. والحق أنّ الموقف الأقرب إلى السداد

---

(١٢١) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ١، ص ١٢.

يبدو هو ذلك الذي عبّر عنه غمبلوفيتش (Gumplowicz) إذ رأى في السياسة صراعاً دائباً بين كل أشكال الجماعات والفئات، يهدف إلى سيطرة بعضها على بعضها الآخر. وليس صراع الطبقات، على الرغم من أهميته، إلا مظهراً من مظاهر الصراع السياسيّ يتفاوت حدّة وانتشاراً وفق العصور. والصراع السياسيّ، خلافاً لذلك، متعدّد الأشكال، ولا ينحلّ إلى نمط واحد من الصراع. إنه مرتبط بالعداوة بجميع أشكالها الممكنة، أي إنه يتولد حين يتعزز، تحت مظهر ما من المظاهر، التمييز بين الصديق وبين العدو. وتختلف مسوّغاته بحسب الظروف والعصور والأيديولوجيات السائدة: تنافُس المدن والطبقات والأجناس والأمم والأديان والاقتصاديات والأحزاب والأيديولوجيات... إلخ»[١٢٢].

والحقيقة هي أنّ الصراع بين «أهل الدين» وبين «أهل الدولة»، في الإسلام، كان أحد الأشكال الكبرى للصراع السياسيّ. وفي ملحمة (المحنة) لم يكن فرض القول بخلق القرآن وطلب «الإجابة» إلا «مسوغاً» أو «ذريعة» لتفجير الصراع، لا علّة له أو سبباً.

(١٢٢) Julien Freund, *L'Essence du politique*, philosophie politique (Paris: Sirey, 1986), p. 538.

المراجـع

١ ـ العربية

كتب

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**. ط ٦. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦.

ابن الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**. تحقيق ونشر عزت العطار الحسيني. القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٠.

ـــــ . **كتاب التمهيد**. عني بتصحيحه ونشره رتشرد يوسف مكارثي. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧. (منشورات جامعة الحكمة في بغداد. سلسلة علم الكلام؛ ١)

ابن بطة، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد. **كتاب الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة**. حققه ونقله إلى الفرنسية هنري لاووست بعنوان *La Profession de foi d'Ibn Batta*. دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٥٨.

ابن بكار، الزبير. **الأخبار الموفقيات**. تحقيق سامي مكي العاني. بغداد: مكتبة العاني، ١٩٧٢.

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٩ ـ ١٩٧٢. ١٦ ج.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

ـــــ . **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق محمد رشاد سالم. القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١. ١١ ج.

ـــــ . ـــــ . تحقيق محمد رشاد سالم. ط ٢. الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٢. ١١ ج.

ـــــ . **السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. ط ٤. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩.

ـــــ . **العبودية**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١.

ـــــ . **كتاب النبوات**. بيروت: دار القلم، [د. ت.].

ـــــ . **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م.

ـــــ . **مجموعة الرسائل الكبرى**. القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٦٦. ٢ ج في ١.

ـــــ . **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٠.

ابن جلجل، أبو داود سليمان بن حسان. **طبقات الأطباء والحكماء**. بتحقيق فؤاد سيد. القاهرة: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٥. (نصوص وترجمات؛ ١٠)

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**. القاهرة: مكتبة الخانجي، [د. ت.].

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **تهذيب التهذيب**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م. ١٢ ج.

ـــــ . **لسان الميزان**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٠هـ/ ١٩١١م. ٦ ج.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل**. القاهرة: المطبعة الأدبية، [د. ت.]. ٥ ج.

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد. **عقائد السلف**. تحقيق علي سامي النشار وعمر جمعي الطالبي. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٠. (مكتبة الآثار السلفية؛ ١)

ابن حنبل، أبو عبد الله حنبل بن إسحاق. **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**. دراسة وتحقيق محمد نغش. [د. م.: د. ن.]، ١٩٧٧.

ابن حنبل، أبو الفضل صالح بن أحمد. **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**. دراسة وتحقيق وتعليق فؤاد بن عبد المنعم أحمد. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، [د. ت.].

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **المسند**. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٧٨. ٦ ج.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢. ٥ ج.

ابن خلّكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. حققه إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٧٠ ـ ١٩٧٢. ٨ ج.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. **جمهرة اللغة**. بيروت: دار صادر، [د. ت.]. ٢ ج.

ابن رجب الحنبلي، الفرج عبد الرحمن بن أحمد. **بيان فضل علم السلف على علم الخلف**. الكويت: الدار السلفية، ١٩٦٢.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. القاهرة: دار التحرير للطبع والنشر، ١٩٦٨.

ابن الطقطقى، محمد بن علي طباطبا. **الفخري في الآداب السلطانية**. بيروت: دار صادر، ١٩٦٦.

ابن طيفور، أبو الفضل أحمد بن طاهر الكاتب. **بغداد في تاريخ الخلافة العباسية**. بغداد: مكتبة المثنى؛ بيروت: مكتبة المعارف، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**. القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩٦٨. ٢ ج.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. شرحه ورتّب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٣.

ابن العبري، أبو الفرج يوحنا غريغوريوس. **تاريخ مختصر الدول**. وقف على طبعه أنطون صالحاني. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨.

ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. نسخة مصورة عن طبعة القاهرة. بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩.

ابن العمراني، محمد بن علي بن محمد. **الإنباء في تاريخ الخلفاء**. تحقيق وتقديم ودراسة قاسم السامرائي. ليدن: بريل، ١٩٧٣.

ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن. **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**. عني بتحقيقه دانيال جيماريه. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **الإمامة والسياسة**. القاهرة: مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٣.

ـــــــ . **عيون الأخبار**. القاهرة: دار الكتب، ١٩٢٤ ـ ١٩٣٠.

ـــــــ . **المعارف**. حققه وقدّم له ثروت عكاشة. بيروت؛ القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٦٠.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **النهاية في الفتن والملاحم**. تحقيق محمد أحمد عبد العزيز. القاهرة: دار التراث الإسلامي بالأزهر، ١٩٨٠.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**. حقق نصوصه محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: طبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٢. ٢ ج.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. **طبقات المعتزلة**. عنيت بتحقيقه سوسنة ديفلد ـ فلزر. فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦١.

ابن معين، أبو زكريا يحيى. **يحيى بن معين وكتابه التاريخ**. دراسة وترتيب وتحقيق أحمد محمد نور سيف. مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٩٧٩. ٤ ج. (من التراث الإسلامي؛ ١)

ابن نباتة، أبو بكر محمد بن محمد. **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٤.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **الفهرست**. القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م.

ــــ . ــــ . تحقيق رضا تجدد. طهران: مكتبة الأسدي، ١٩٧١.

ــــ . ــــ . تحقيق ناهد عباس عثمان. [الدوحة]: دار قطري بن الفجاءة، ١٩٨٥. (من روائع التراث العربي)

أبو بكر الصولي، محمد بن يحيى. **أخبار أبي تمام؛ وبأوله رسالة الصولي إلى مزاحم ابن فاتك في تأليف أخبار أبي تمام وشعره**. حقّقه وعلّق عليه خليل محمود عساكر، محمد عبده عزام ونظير الإسلام الهندي؛ قدّم له أحمد أمين. بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، ١٩٦٧.

ــــ . **أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم من كتاب الأوراق**. عني بنشره جيمس هيورث دن. ط ٢. بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩.

أبو زرعة، عبد الرحمن بن عمرو. **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**. تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني. دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٠.

أبو عبيدة، صنعة معمر بن المثنى. **مجاز القرآن**. عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد فؤاد سزكين. القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٤.

أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين. **اختيارات من كتاب الأغاني**. صنعه إحسان النص. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢. ٦ أقسام.

ــــ . **الأغاني**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٨.

ــــ . **مقاتل الطالبيين**. شرح وتحقيق أحمد صقر. القاهرة: دار المعرفة، [د. ت.].

أبو منصور البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. **الفَرق بين الفِرَق**. حقق أصوله، وفصّله، وضبط مشكله وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٤٨.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **كتاب الأوائل**. حققه وعلّق عليه محمد السيد الوكيل. المدينة المنورة: أسعد طرابزوني الحسيني، ١٩٦٦.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. **طبقات الحنابلة**. وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢. ٢ ج في ١.

الأربلي، عبد الرحمن سنبط. **خلاصة الذهب المسبوك**. وقف على طبعه وتصحيحه مكي السيد جاسم. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٤.

الأزدي، أبو زكريا محمد. **تاريخ الموصل**. تحقيق علي حبيبة. القاهرة: لجنة إحياء التراث، ١٩٦٧.

أسلم الواسطي، أسلم بن سهل الرزاز. **تاريخ واسط**. تحقيق كوركيس عواد. بغداد: مطبعة المعارف، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **الإبانة عن أصول الديانة**. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، [د. ت.].

ـــــ . ـــــ . حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٩٤٨.

ـــــ . **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. عني بتصحيحه هلموت ريتر. إستانبول: مطبعة الدولة، ١٩٣٠. ٢ ج. (النشرات الإسلامية؛ ١)

ـــــ . ـــــ . بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩. ٢ ج في ١.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٣٢ ـ ١٩٣٨. ١٠ ج.

الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام. حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. بيروت: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤.

الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم. **الزاهر في معاني كلمات الناس**. تحقيق حاتم صالح الضامن. بغداد: دار الرشيد، ١٩٧٩. ٢ ج.

الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. **طبقات الأمم**. نشره وذيله بالحواشي وأردفه بالروايات لويس شيخو اليسوعي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٩١٢.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **التاريخ الصغير**. لاهور: المكتبة الأثرية، [د. ت.].

ـــــــ . **التاريخ الكبير**. تحقيق عبد الرحمن المعلمي. مصور عن طبعة حيدر آباد الدكن. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ـــــــ . **صحيح البخاري**. القاهرة: مطابع الشعب، [د. ت.].

بدوي، عبد الرحمن. **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين**. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦.

البرادي، أبو القاسم بن إبراهيم. **الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخلّ به كتاب الطبقات**. القاهرة: طبعة حجرية، ١٨٨٤.

البستي، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي. **العزلة**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **أنساب الأشراف**. تحقيق عبد العزيز الدوري [وآخرون]. بيروت: فرانتس شتاينر شتوتكارت، ١٩٧٨.

البيهقي، إبراهيم بن محمد. **المحاسن والمساوئ**. بيروت: دار صادر، ١٩٦٠.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**. قدّم له وخرّج أحاديثه وعلّق حواشيه أحمد عصام الكاتب. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨١.

ـــــــ . **السنن الكبرى**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤. ١٠ ج.

ـــــــ . **مناقب الشافعي**. تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م. ٢ ج.

الترمذي، الحافظ محمد بن عيسى. **السنن**. تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف. القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٨.

التميمي، أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم. **كتاب المحن**. تحقيق يحيى وهيب الجبوري. بيروت: دار الغرب الإسلامي، [د. ت.]

التميمي، أبو محمد عبد الرحمن بن إدريس. **الجرح والتعديل**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٣. ١٢ ج في ٤.

التميمي المغربي، القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد. **كتاب المجالس والمسايرات**.

التنوخي، أبو علي المحسن بن علي. **الفرج بعد الشدة**. تحقيق عبود الشالجي. بيروت: دار صادر، ١٩٧٨. ٥ ج.

ـــــــ . **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (أو جامع التواريخ)**. تحقيق عبود الشالجي. بيروت: دار صادر، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣. ٨ ج.

التهانوي، محمد علي الفاروقي. **كشاف اصطلاحات الفنون**. حققه لطفي عبد البديع؛ ترجم النصوص الفارسية عبد النعيم محمد حسنين؛ راجعه أمين الخولي. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣ ـ ١٩٧٧. ٤ ج. (تراثنا)

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٨. ٤ ج.

ـــــــ . **الحيوان**. بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٦٥. ٧ ج.

ـــــــ . **رسائل الجاحظ**. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤. ٤ ج.

ـــــــ . **المحاسن والأضداد**. نشره فان فلوتن. ليدن: بريل، ١٨٩٨.

جار الله، زهدي. **المعتزلة**. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٤٧.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي**. ط ٣، جديدة معدلة. عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨.

ـــــــ . **الماضي والحاضر: دراسات في تشكّلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (إمام الحرمين). **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**. تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**. القاهرة: مكتبة الخانجي؛ بغداد: المكتبة العربية، ١٩٣١.

ـــــ . **شرف أصحاب الحديث**. بتحقيق محمد سعيد خطيب أوغلي. إستانبول: مطبعة جامعة أنقرة، ١٩٧١.

الخلّال، أبو بكر أحمد بن محمد. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. تحقيق ودراسة عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.

ـــــ . **المسند من مسائل أبي عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل**. تحقيق ضياء الدين أحمد. داكا، بنغلادش: آسياتيك سوسايتي أوف بنغلادش، [د. ت.].

الخيّاط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد. **كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**. عني بنشره هنريك صمويل نيبرج. القاهرة: لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٢٣.

الدارقطني، عليّ بن عمر. **أخبار عمرو بن عبيد**. حقّقه وترجمه إلى الألمانية يوسف فان إس. فيسبادن: فرانتس شتاينر، ١٩٦٧.

الدارمي، عثمان بن سعيد. **الرد على الجهمية**. تحقيق غوستا فيتستام. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٠.

الداري، تقي الدين بن عبد القادر التميمي. **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**. تحقيق عبد الفتاح الحلو. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٠. (لجنة إحياء التراث الإسلامي؛ الكتاب ١٧)

الدوري، عبد العزيز. **دراسات في العصور العباسية المتأخرة**. بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر، ١٩٤٥.

ـــــ . ـــــ . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١. (سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٤)

الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود. **الأخبار الطوال**. تحقيق عبد المنعم عامر؛ مراجعة جمال الدين الشيال. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٠.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **تذكرة الحفاظ**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م. ٤ ج في ٢.

ـــــ . **سير أعلام النبلاء**. حقّق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط [وآخرون]. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٢.

ـــــــ . **العبر في خبر من غبر**. تحقيق صلاح الدين المنجد. الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٦٠. ٥ ج.

ـــــــ . **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/ [١٩٠٧م]. ٣ ج.

رفاعي، أحمد فريد. **عصر المأمون**. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧. ٣ ج.

السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى**. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٤.

السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. **السنن**. تحقيق محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م.

ـــــــ . **مسائل الإمام أحمد**. مقدمة تصدير التعريف به بقلم محمد رشيد رضا. بيروت: دار المعرفة، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م.

السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة**. بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تاريخ الخلفاء**. بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٢.

شبارو، عصام. **قاضي القضاة في الإسلام**. بيروت: دار مصباح الفكر، ١٩٨٨.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق محمد بن فتح الله بدران. القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٩١٠.

الشيرازي، أبو اسحق إبراهيم بن علي. **طبقات الفقهاء**. حقّقه وقدّم له إحسان عباس. بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠.

الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. **الإرشاد في أسماء أئمة الهدى**. قم: مكتبة بصيرتي، [د. ت.].

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. **كتاب الوافي بالوفيات**. باعتناء س. ديدرينغ. فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٧٢.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**. تحقيق ميخائيل جان دو غوجه. ليدن: مطبعة بريل، [١٨٧٩ ـ ١٩٠١].

ـــــ . **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦. ١٠ ج.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. **شرح العقيدة الطحاوية**. ط ٨. بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٤.

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. **سراج الملوك**. القاهرة: المكتبة المحمودية، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م.

العبادي، أبو عاصم محمد بن أحمد. **كتاب طبقات الفقهاء الشافعية**. تحرير ج. فيتستام. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٤.

عبد الجبار، أبو الحسن بن محمد (القاضي المعتزلي). **شرح الأصول الخمسة**. تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥.

ـــــ . **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. تحقيق فؤاد السيد. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤.

ـــــ . **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠. ١٥ ج في ٣٧. (سلسلة تراثنا)

ج ٧: **خلق القرآن**.

عبده، محمد. **الإسلام بين العلم والمدنية**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٠.

العلوي، سعيد بنسعيد. **دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٠.

العلي، خالد. **جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي**. قدّم له صالح أحمد العلي. بغداد: المكتبة الأهلية، ١٩٦٥.

عمر، فاروق. **بحوث في التاريخ العباسي**. بيروت: دار القلم للطباعة؛ بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٧.

ـــــ . **العباسيون الأوائل، ١٣٢ ـ ٢٤٧هـ ـ ٧٤٩ ـ ٨٦١ م: الثورة ـ الدولة ـ المعارضة**. بغداد: مطبعة جامعة بغداد، ١٩٧٧. ٢ ج.

عهد أردشير. حققه وقدّم له إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٧.

عياض القاضي، أبو الفضل عياض بن موسى. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**. عارضه بأصوله وعلّق حواشيه وقدّم له محمد بن تاويت الطنجي. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، ١٩٦٥.

العيون والحدائق في أخبار الحقائق. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٧٢.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د. ت.].

ـــــ. **المنقذ من الضلال**. حقّقه وقدّم له جميل صليبا وكامل عياد. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٦٠.

الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان. **كتاب المعرفة والتاريخ**. تحقيق أكرم ضياء العمري. بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٥. ٣ ج.

القرشي، محيي الدين أبو محمد عبد القادر. **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**. تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٧٨.

القفطي، أبو الحسن علي بن يوسف. **تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء**. [تحقيق] يوليوس ليبرت. ليبزيغ: ديتريخ، ١٩٠٣.

القلعي، أبو عبد الله محمد بن علي. **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة**. عمّان: مكتبة المنار، ١٩٨٥.

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. **كتاب صبح الأعشى في صناعة الإنشا**. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٣.

ـــــ. **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**. تحقيق عبد الستار أحمد فراج. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٤. ٣ ج. (سلسلة التراث العربي)

الكتبي، أبو عبد الله محمد بن شاكر. **فوات الوفيات**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٧٣.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى. **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش ومحمد المصري. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٦. ٥ أقسام.

الكناني، عبد العزيز بن يحيى. **كتاب الحيدة والاعتذار**. حققه وقدّم له جميل صليبا. دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٩٦٤.

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحق. **كتاب الولاة وكتاب القضاة**. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨.

اللالكائي، هبة الله بن الحسن بن منصور. **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**. تحقيق أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٥. ٩ ج في ٥ مج.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. ط ٣. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٣.

ـــــ . **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المُلك وسياسة المُلك**. تحقيق ودراسة رضوان السيد. بيروت: المركز الإسلامي للبحوث، ١٩٨٧. (سلسلة نصوص الفكر السياسي العربي الاسلامي؛ ١)

المباركفوري، أبو العلي محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**. إشرف على مراجعة أصوله وتصحيحه عبد الوهاب عبد اللطيف. القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩.

المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد. **الكامل في اللغة والأدب**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاته. القاهرة: مطبعة دار نهضة مصر، ١٩٥٦.

المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي. **بحار الأنوار**. طهران: المطبعة الإسلامية، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

المروزي، أبو عبد الله نعيم بن حماد. **كتاب الفتن** (مخطوط).

المروزي، عبد الله بن المبارك. **كتاب الزهد والرقائق**. حققه وعلّق عليه حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط ٣، مزيدة ومنقحة. القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٥٨. ٤ ج.

ـــــــ . ـــــــ . طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي؛ عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا. بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦ ـ ١٩٧٩. ٧ ج.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين. **صحيح مسلم**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨. ٥ ج.

ـــــــ . **صحيح مسلم بشرح النووي**. القاهرة: المطبعة المصرية، ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠. ١٨ ج في ٦.

مصطفى، شاكر. **دولة بني العباس**. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٤. ٢ ج.

الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد. **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٨.

مؤلف من القرن الثالث الهجري. **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده. (عن مخطوط فريد من مكتبة مدرسة أبي حنيفة ـ بغداد)**. تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١.

الناشئ الأكبر، عبد الله بن محمد. **مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات**. تحقيق وتقديم يوسف فان إس. بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ١٩٧١.

الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد. **فرق وطبقات المعتزلة**. تحقيق وتعليق علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي. الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢. (من الفكر الفلسفي الإسلامي)

وكيع، أبو بكر محمد بن خلف. **أخبار القضاة**. صححه عبد العزيز مصطفى المراغي. القاهرة: مكتبة الاستقامة، ١٩٥٠. ٣ ج في ٢.

اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد. **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٧ ـ ١٣٣٩هـ/[١٩١٨ ـ ١٩٢٠م]. ٤ ج.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. **معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. **تاريخ اليعقوبي**.

دورية

فان إس، يوسف. «معبد الجهني.» مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق): السنة ٥٣، العدد ٢، ١٩٧٨.

نـدوة

المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام: بلاد الشام في العهد الأموي: محاضرة الندوة الثالثة، ٢ ـ ٧ ربيع الأول ١٤٠٨هـ/ ٢٤ ـ ٢٩ تشرين الأول ١٩٨٧. تحرير محمد عدنان البخيت. عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٩.

٢ ـ الأجنبية

Books

Allard, Michel. *Le Problème des attributs divins*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1965.

Altaner, Berthold. *Précis de patrologie*. Mulhouse: Editions Salvator; Paris; Tournai: Casterman, 1961. (Les Précis Salvator)

Arkoun, Mohammed. *L'Islam: Morale et politique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1986.

Bouman, Johan. *Le Conflit autour du Coran et la solution d'al-Baqillani*. Amsterdam: J. van Campen, 1959.

Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1966.

Encyclopedia of Islam.

Ferrero, Guglielmo. *Les Génies invisibles de la cité*. Paris: Plon, 1945.

Freund, Julien. *L'Essence du politique' philosophie politique*. Paris: Sirey, 1986.

Gardet, Louis et M.-M. Anawati. *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée*. Préface de M. Louis Massignon. Paris: J. Vrin, 1948. (Etudes de philosophie médiévale; 37)

Jadaane, Fehmi. *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1968.

Laoust, Henri. *Les Schismes dans l'islam*. Paris: Payot, 1965.

Madelung, Wilferd. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum Reprints, 1985. (Variorum Reprint; CS213)

Patton, Walter M. *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna*. Leiden: Librairie et imprimerie E. J. Brill, 1884.

Périer, Augustin. *Yahyâ Ben 'Adi: un philosophe arabe chrétien du Xème siècle*. Paris: J. Gabalda, 1920.

Peters, Johannes Reinier Theodorus Maria. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâḍîl-Quḍât Abû l-Ḥasan 'Abd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamadânî*. Leiden: E.J. Brill, 1976.

Seale, Morris S. *Muslim Theology: A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*. London: Luzac, 1964.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Leiden: E. J. Brill, 1967.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976. (Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza; 4)

Periodicals

Laoust, Henri. «Le Hanbalisme sous le califat de Baghdad.» *Revue des études islamiques*: vol. 17, 1959.

Sourdel, Dominique. «La Politique religieuse du calife 'A bbaside Al-Mam'oun.» *Revue des études islamiques*: vol. 30, no. 1, 1962.

Van Ess' Josef. «Ibn Kullab und die Mihna.» *Oriens*: vols. 18-19, 1965-1966.

_______ . «La Qadariya et la Gailaniya de Yazid III.» *Studia Islamica*: vol. 31, 1970.

Thesis

Jadaane, Fehmi. «Etude sur la création de la parole divine selon le mual-Jabbâr à travers son ouvrage «Al-Mughnî».» [Sous la direction de R. Brunschvig] (Thèse complémentaire de doctorat, Théologie, Université de Paris-Sorbonne, 1968).

Conference

Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam: Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux, 25-29 juin 1956. Avec le concours de A. Abel [et al.]; avant-propos de Robert Brunschvig et Gustave E. von Grunebaum. Paris: Besson-Chantemerle, 1957.

فهرس الأعلام

- ع -

- غ -

- ف -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

فهرس الفرق والمقالات والمذاهب

Mouyn

